Preuß
1912

Archiv für Geschichte
Württembergs Landes-
Landeskunde, Heimat

Chronologisch-Pedantisch

ein Taschenbuch

für

alle Stände.

Von

Carl Bernhard Lorenz.

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Herbst, D. Hirscher,
und D. Möhler,

Professoren
der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität
Tübingen.

Jahrgang 1832.

Erstes Quartalheft.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

Digitized by Google

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

Theol. 1935
v. 14
1832

I.

Abhandlungen.

Avant de devenir cause, les institutions sont effet, la societé les produit avant d'en être modifiée, et au lieu de chercher, dans le systeme ou les formes du gouvernement, quel à été l'état du peuple, c'est l'état du peuple qu'il faut examiner avant tout, pour savoir quel a dû, quel a pû être le gouvernement.

Guizot, Essais sur l'hist. de France.

Aus und über Pseudoisidor.

(Beschluß.)

Dritter Artikel.

Durch Arbeiten mancher Art lange Zeit hindurch abgehalten, sehe ich mich erst jetzt im Stande, die Abhandlung über Pseudoisidor wieder aufzunehmen und, nach Maaßgabe des beschränkten Umfanges, den ich ihr gleich Anfangs gegeben hatte, zu vollenden. Ich unterziehe mich nun dieser Aufgabe um so lieber, als unterdessen sachkundige Männer, deren Urtheil ich sehr hoch schätze, (Gieseler, Professor in Göttingen in den Studien und Kritiken, und Katerkamp in seiner

Digitized by Google

Kirchengesch.), den ersten Theil nicht für ganz werthlos und unnütz gehalten haben. Dem Ersteren bin ich für einige, von ihm gemachte, sehr wahre Bemerkungen besonderen Dank schuldig, und werde ich sie nicht ungenützt lassen.

Ich habe bisher den Inhalt der Pseudoisidorischen Decretalen dargestellt und den Zweck ihrer Erdichtung zu erforschen gesucht; nun bleibt noch übrig, Zeit und Ort ihrer Herausgabe zu bestimmen. Bei dieser Untersuchung werde ich den bisher von Anderen verfolgten Weg verlassen, und denjenigen zu betreten fortfahren, welchen ich mir durch die genaue und vollständige Darlegung des Inhaltes der fraglichen Sendschreiben gebahnt habe; gleichwie nämlich nur der Blick auf alle Puncte, welche sie behandeln, die Tendenz des Buches zu enthüllen geeignet ist, so dürfte auch nur auf diesem Wege Zeit und Ort ganz zuverläßig ausgemittelt werden können, in welcher und an welchem sie erschienen sind. Hienach werde ich lediglich untersuchen, welche Länder und welche Epoche am genauesten das Gegenbild der Lebensverhältnisse darbieten, die wir bei Pseudoisidor beschrieben finden; oder vielmehr umgekehrt, von welcher gegebenen Wirklichkeit derselbe seine Bilder abstrahirt haben könne und müsse. Demnach ist zu erforschen, wann und wo ein so maaßloser Kirchenraub verübt wurde, und eine so betrübende Mißhandlung des Klerus stattfand, wie sie in den fraglichen Decretalen vorausgesetzt wird; wann und wo die Heiligkeit der Ehe in dem Grade verletzt wurde, wie wir es daselbst beklagt finden; wann und wo zugleich ein Umsichgreifen von die Gottheit Christi läugnender, insbesondere arianischer und dann aber auch nestorianischer Verirrungen befürchtet werden mußte; wann und wo

eine Annäherung an das Judenthum durch gleichzeitige Osterfeier mit den Hebräern, durch die Scheue vor gewißen, denselben verbotenen Speisen, vielleicht sogar durch Zweifel an der Göttlichkeit des Christenthums überhaupt Besorgnisse erregte u. s. w. In jener Zeit nun sage ich, und in jenen Gegenden, welche durch die eben bezeichneten Merkmale vorzugsweise oder allein indicirt werden, wurde auch die besprochene Decretalensammlung herausgegeben. Es bedarf hiebei kaum der Bemerkung, daß ich den Werth der auf anderen Wegen bereits gewonnenen oder noch zu gewinnenden Resultaten nicht verkenne *); vielmehr werden sich die Ergebniße dieser Forschung mit anderen leicht verknüpfen lassen, dieselben bestätigen und ergänzen.

Ich betrachte nun, die bisherigen kritischen Untersuchungen bei Seite setzend, oder doch nur selten sie berührend, das Gesammtgebiet der abendländischen Kirche von dem Tode Isidors, Erzbischofs von Sevilla an, († 636) bis auf das Jahr 845., in welchem unzweifelhaft die falschen Decretalen schon vorhanden waren, also ungefähr einen Zeitraum von zweihundert Jahren, um jenen Moment und jene Regionen zu entdecken, auf welche obige Zeichen der Zeit bestimmt hinweisen. Es ist billig, daß mit Spanien selbst zuerst der Versuch gemacht werde. In der That schildern uns Roderich und Isidor Pacensis, ein spanischer Bischof von Pax Julia (Beja) die kirchlichen Verhältniße der Halbinsel unter dem

*) S. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts 4te Ausg. 1829. S. 138 ff.

Digitized by Google

Könige Witiza auf eine Weise, daß sich eine überraschende Aehnlichkeit mit denen herausstellt, die uns bei Pseudoisidor entgegenkommen. Witiza, Egica's Sohn, bestieg i. J. 701. den westgothischen Thron, und wußte sich Anfangs durch weise und milde Anordnungen das Vertrauen seines Volkes zu erwerben. Bald aber schlug er einen entgegengesetzten Weg ein; sein gerechter, Maaß haltender Sinn verwandelte sich in ein willkührliches, despotisches Wesen, und seine Tugend verkehrte sich in die wildesten Ausschweifungen. Er nahm gleichzeitig mehrere Frauen und noch Beischläferinnen dazu; die Großen des Reichs folgten seinem Beispiele, auch das Volk widerstand einem solchen Vorbilde nicht, und selbst ein Theil des Klerus schloß sich an die Verruchtheit an. Der edle Gonderich, Erzbischof von Toledo, setzte noch kurze Zeit dem einreißenden Verderben einen Damm entgegen; allein er starb bald und hatte einen unwürdigen Nachfolger in der Person des Sindered, welcher selbst die Opposition bekämpfte, die sich aus der Mitte des Episkopats und der übrigen Geistlichkeit gegen den Verfall der christlichen Sitte gebildet hatte, und im Einverständnisse mit Witiza gerade die ehrwürdigsten Priester verfolgte. Der unterdrückte Theil suchte Schutz am päpstlichen Hofe, wogegen der König nun förmlich die Ehe und den Concubinat der Geistlichen gestattete, ja sogar es nicht ungerne sah, wenn sie mehrere Frauen und Beischläferinnen zumal nahmen. Das Bild seiner Lebensweise wollte er allenthalben und namentlich im Klerus erblicken, um nirgends eine Tugend zu finden, die ihm, wenn sie auch nicht laut werden durfte, doch durch ihr bloßes Daseyn, Vorwürfe machte. Die Constitutionen der Päpste wurden außer Wirk-

Digitized by Google

samkeit gesetzt und die Appellation an dieselben untersagt. Endlich setzte Witiza auch noch den Sindered ab, und übergab dessen Würde seinem eigenen Bruder Oppa, bereits Erzbischof von Sevilla. Die Chronisten fügen zu allem Diesem hinzu, was wir wohl ohne Anstand glaubwürdig finden, daß sich ein namenloses Verderben an alle diese Vorgänge angeschlossen habe *).

Die die Gottheit Christi betreffenden Stellen in den erdichteten Decretalen lassen sich sehr gut erklären, wenn wir einen spanischen Ursprung annehmen. Die Westgothen waren als Arianer nach Spanien gekommen, und entwickelten mehr als einmal Maaßnehmungen, die auf eine völlige Vertilgung der katholischen Kirche in jenem Lande berechnet waren. Unter dem Könige Eurich (470) wurden viele Bischöfe verbannt, und das Verbot erlassen, keine neuen an die Stelle der Gestorbenen zu ordiniren; eine Menge von Kirchen hatten bald keine Priester mehr, so daß sie zerfielen, und wilde Thiere in denselben wohnten und Gras auf den Altären wuchs, wie Sidonius Apollinaris sich ausdrückt. Doch Gottes Hand hielt seine Kirche aufrecht, und bald wurden die Katholiken durch den Uebertritt der Sueven wieder ermuthigt; gleichwohl war noch in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts der Haß der westgothischen Arianer gegen die katholische Glaubenslehre so groß, daß König Lewigild seinen Sohn Hermenegild hinrichten ließ, weil er sich zu derselben bekannte. Nach Lewigilds Tode (J. 587.) trat jedoch des Gemordeten Bruder,

*) Roderic. l. II. c. 15—17. Isidor. Pac. Chronicon. p. 10. seq.

der König Reccared, auch zur Kirche über und mit ihm, wie man sich ausdrückte, sein Volk. War nun aber der Arianismus in Spanien verschwunden? Keineswegs. Auf der dritten Synode von Toledo (J. 589) wurden zwar die katholischen Glaubensbekenntnisse vom Nicäischen an bis zu dem von Chalcedon von dem bisherigen arianischen Episcopate, von den Edlen und Volksältesten unterzeichnet *); allein man wird es begreiflich finden, wenn die Auctorität des Königs, obgleich er allgemein geliebt und geehrt war, und die Wonne des Menschengeschlechts und der Vater des Vaterlands hieß, nicht jeden widerstrebenden Willen besiegte, und noch mehr, wenn mit der Veränderung seiner religiösen Ueberzeugung die Ansichten der alten Westgothen nicht plötzlich mitverwandelt wurden. Noch durch das ganze siebente Jahrhundert hindurch war die Zahl der Arianer in Spanien beträchtlich, wie uns die ächten Schriften des Isidor von Sevilla, und des noch spätern Eugenius († 657) belehren. Dem Ersteren hatte der Dux Claudius geschrieben, daß er viel mit Häretikern verkehre, um sie zur katholischen Kirche zurückzubringen. Isidor warnt ihn angelegentlichst vor einem solchen Umgange, weil ein Jeder, der nicht vollkommen mit der hl. Schrift vertraut sey, sehr leicht von ihnen besiegt werde; auch bleibe immer Etwas hängen, wie wenn man sich mit Pech beschäftige **). Hienach ist nicht zu zweifeln, daß noch im sieben-

---

*) Concil. Toletan. III. Hard. Acta concil. Tom. III. p. 477. Tonsa Vir illustris subscripsi et cet; dann similiter et omnes seniores Gothorum subscripserunt.

**) S. Isidori Hispal. Opp. Par. 1601. p. 695. Qui tetigerit

ten Jahrhundert eine, bedeutende Besorgniße erweckende, Masse von Häretikern in Spanien übrig war, und unter ihnen gewiß auch Solche, die den höheren Kreisen der Gesellschaft angehörten, da sie in Beziehungen zu dem Dux Claudius standen. Freilich sind die Häretiker nicht näher bezeichnet, und man könnte an sich wohl auch an priscillianistische Reste denken; allein da in dem Briefe unmittelbar vor der ausgehobenen Stelle die Trinitätslehre besprochen, und unmittelbar darnach Claudius an den heiligen Leander erinnert wird, dessen Andenken er sich stets erneuern solle, um nicht im Glauben irre zu werden, so weiset alles auf die Arianer hin; denn Leander war eine der bedeutungsvollsten Personen, die bei dem Uebertritte Reccareds zur katholischen Kirche thätig waren, und ihn in der genommenen Richtung befestigten *). Uebrigens spricht Isidor stets von den Arianern im Präsens, und nimmt in seinen exegetischen Schriften eine oft so gezwungene Rücksicht auf sie, daß keinen Augenblick gezweifelt werden kann, er habe eine noch existirende Partei im Auge **). Was endlich den hl. Eugen von Toledo betrifft,

---

picem, inquinabitur ab ea. Cura igitur, dilectissime fili, ut quia Deus triumphalibus trophaeis armorum strenuitate prostratis inimicis te fecit victoriosum, haereticis suasionibus ignominiose victus succumbas, te etenim laborante eos ab errore mortis eruere, ipsi invigilant, te in praecipitium erroris demergere, a quorum confabulatione.... praecipimus abstinere.

*) Gregor. M. Epp. l. I. n. 41.

**) Isidor. Hispal. Commentar. in Exod. c. XXXIII. l. l.

ſo wiſſen wir aus Ildephonſus, daß auch er noch eine Schrift über die Trinitat herauszugeben genöthigt war, ohne Zweifel zur Beſtreitung arianiſcher Vorſtellungen, wie ſchon Fleury vermuthet hat *). Der ſo anſehnliche Beſtandtheil der unterſchobenen Briefe, welcher die Kirchenlehre gegen den Arianismus und verwandte Richtungen dadurch in Schutz nimmt, daß er die Päpſte des zweiten und dritten Jahrhunderts auf das Schärfſte und Genaueſte über dieſelbe ſich ausſprechen läßt, hat demnach auch ſeine Beziehung auf die Verhältniße der ſpaniſchen Kirche zu Anfang des achten Jahrhunderts gefunden, und es ſteht von dieſer Seite nicht nur Nichts im Wege, den Pſeudoiſidor von Spanien ausgehen zu laſſen; recht Vieles deutet vielmehr gerade auf dieſes Land hin.

Bringen wir nun noch hiebei in Anſchlag, daß die weſtgothiſche Geſetzgebung von Pſeudoiſidor benutzt wurde, daß das päpſtliche Anſehen in Spanien überhaupt ſehr hoch ſtand **), und die frühere Kirchengeſchichte dieſes Landes be-

---

p. 957. Zu den Worten ... „Non accedes per gradum ad altare meum“ ſagt er: id est, non gradatim unum alio praeferens ad me pervenies, neque priorem, neque posteriorem tempore discernes; quia divisum et sequestratum unitatis dominum propitium non habebis: hoc enim Ariani faciunt, qui insecabilem Patris, Filii et Spiritus S. substantiam dividunt.

*) Ildefons. Tolet. de script. eccles. c. XIV. in Fabricius Bibliotheca II. p. 65.

**) Vergl. Epist. S. Isid. Hispal. ad Claud. ducem. Opp. p. 699. Sic nos scimus praeesse ecclesiae Christi, quate-

sonders leicht dahin führen konnte, für verfolgte Bischöfe in Rom vorzugsweise Schutz zu suchen, so erhöht sich noch die Wahrscheinlichkeit, daß der falsche Isidor ein Spanier sey. Was den letzten Punct betrifft, so meine ich folgende Thatsache. Unter Gregor dem Großen wurden zwei Bischöfe wahrscheinlich in Folge politischer Stürme, die nach Reccareds Tode das Reich der Westgothen erschütterten, von ihren Sitzen gewaltthätig vertrieben; ohne Hoffnung Recht zu finden, wendeten sie sich an den genannten Papst, der den Defensor Johannes nach Spanien sendete, und sie wirklich wieder ihrem Amte zurückgab. Ganz sicheren Daten zufolge war es eine äußere Gewalt, welche das kirchliche Gericht genöthigt hatte, die zwei Bischöfe zu verurtheilen *). Konnte nun nicht nach solchen Vorgängen irgend ein spanischer Geistlicher unter Witiza sehr leicht dem Gedanken entgegengeführt werden, den wir in den unächten Decretalen verwirklicht sehen, nämlich dem damaligen Papste eine so große Macht durch die ältesten Päpste einzuräumen, auf daß er der Hort in allen Stürmen desto gewisser seyn könne?

Und doch wurden die Decretalen gewiß nicht unter Witiza geschrieben. Zwar befand sich die Kirche in einer höchst jam-

---

nus Romano Pontifici reverenter, humiliter et devote, tanquam Dei Vicario, prae caeteris ecclesiae praelatis, specialius nos fateamur debitam in omnibus obedientiam exhibere. Contra quod quemquam procaciter venientem, tanquam haereticum a consortio fidelium omnino decernimus alienum.

*) Gregor. M. Epp. l. XI. n. 52—56.

mervollen Lage unter diesem Fürsten; allein von der Beraubung der Kirchengüter, über welche sich Pseudoisidor nur nicht in einem jeden Briefe beklagt, welche also zu seiner Zeit ganz an der Tagesordnung gewesen seyn muß, melden uns die gleichzeitigen Nachrichten Nichts; auch die in den unächten päpstlichen Briefen beständig wiederkehrende Klage über Vertreibung der Bischöfe konnte in Spanien nicht in der Weise geführt werden, weil keine Veranlassung dazu vorhanden war. Der Vorgang mit Sindered preßte gewiß der Opposition keinen Seufzer aus, der doch Pseudoisidor angehört hätte. Bei diesem wird auch Nichts gegen Polygamie gefunden, was ein Mitglied der Partie der Gegenbewegung unmöglich hätte versäumen können; und für den Cölibat sprechen auch keine Stellen in den falschen Decretalen, die aus derselben Ursache nicht vermißt werden dürften. Die Stellen gegen den Arianismus passen eben so gut auch, wie wir sehen werden, auf eine andere Zeit und auf einen anderen Ort, wo auch die westgothischen Gesetze nicht unbekannt seyn konnten. Die Auctorität des apostolischen Stuhles wird im fränkischen Reiche, in Angelsachsen, kurz überall in derselben Weise hervorgehoben, und ist sonach der westgothischen Kirche nicht eigenthümlich. Die pseudoisidorianischen Beweisführungen gegen den Nestorianismus und vieles Andere, lassen sich aus der spanischen Geschichte gegen Ausgang des siebenten und zu Anfang des achten Jahrhunderts gar nicht erklären. Endlich — finden sich Stellen aus Bonifacius bei Pseudoisidor, Stellen aus den Briefen des Apostels der Deutschen, die unter Witiza noch nicht geschrieben waren. Wir müssen also Spanien unter die-

sem Fürsten als das Land, aus welchem die unächten Decretalen abstammen könnten, aufgeben.

Später können die oftgenannten Decretalen ohnedieß schlechterdings nicht mehr in Spanien geschrieben worden seyn, weil es nun der Schauplatz ganz wesentlich anderer Lebensverhältniße geworden ist, als die sind, für deren Reflex die von Pseudoisidor gelieferten Gemälde angenommen werden müssen. Weder die Zeitübel, die derselbe beklagt, noch die Mittel, die er zu ihrer Verminderung vorschlägt, passen mehr auf Spanien. Witiza, welcher den Sohn des Königs Recesswind hatte blenden lassen, wurde von Roderich, um seinen Vater zu rächen, gleichfalls geblendet und abgesetzt. Allein nur ein Jahr später drangen die Mahomedaner in Spanien ein, und den Westgothen blieb bald Nichts übrig als das asturische Gebirge. Auf diesem beschränkten christlichen Gebiete, selbst nachdem es unter Alphons dem Katholischen wieder einige Erweiterungen erhalten hatte, konnten keine so bedeutende Streitigkeiten zwischen den Fürsten und Bischöfen entstehen, und die letzteren noch weniger über Beraubung des Kirchenguts klagen, da sie keines mehr hatten. Wir finden im Gegentheile unten Pelajo, Fafila, Alphons, Froila u. s. w. ein so vollkommenes Einverständniß zwischen diesen Fürsten und ihrem Klerus, und eine solche Begünstigung der Kirche von Seiten jener, wie sie selbst die übertriebensten Forderungen nicht anders wünschen konnten. Auch wurde diese Gesinnung auf das Dankbarste anerkannt, und wir vernehmen nicht die mindeste Klage, die rücksichtlich der äußeren bürgerlichen Verhältniße von den Kirchendienern wäre erhoben worden. Die Nöthen und Drangsale des Lebens erzeug-

ten überdies Tugenden in allen Ständen, im öffentlichen und häuslichen Leben, die weit von dem Gewirre niedriger Leidenschaften abstehen, die bei Pseudoisidor beklagt werden. Keine Spur der alten Secten läßt sich endlich mehr finden, denn die bedrohte Existenz des gesammten Christenthums brachte sie zur Besinnung und führte zu einer gründlichen Einigung. Nun könnte man aber vielleicht an die christlichen Kirchen denken, die unter den Mahomedanern fortbestanden, und dafürhalten, daß von daher die falschen Decretalen ausgegangen seyen. Allein diese Annahme wäre eben so unhaltbar; denn sie beachtete nicht, daß der Raum, welchem der Dichter seine Aufmerksamkeit widmet, und auf welchem die eingeführten Personen wirken und leiden von christlichen Völkern bewohnt und beherrscht ist, obschon die Zeit, in welche sie größtentheils versetzt werden, die vor Constantinische, noch dem Heidenthume angehört: ein Widerspruch, der eben unter die tollsten Eigenthümlichkeiten der literärischen Erscheinung zu zählen ist, die uns beschäftigt. Die Regenten, die uns vorgeführt werden, stehen unter christlich-kirchlichem Einfluße, die Bischöfe sind in bürgerliche Angelegenheiten verwickelt, wie es nur in Ländern möglich ist, deren Fürsten in die Kirche aufgenommen sind; von den bürgerlichen Gerichten kann man an den Papst appelliren, die Geistlichen werden verpflichtet, sich aller Unterdrückten anzunehmen; die Verfolgungen, die die Kirche leidet, gehen nur von Christen aus, von Söhnen gegen die Mutter, lauter Dinge, die einem Geistlichen unter maurischer Herrschaft gar nicht einfallen konnten. Fragt man daher, selbst die Möglichkeit einer so abentheuerlichen Phantasie vorausgesetzt, welcher Zweck denn einem solchen spani-

schen Geistlichen bei seiner Darstellung des Verhältnißes der Kirche zum Staat vorschweben konnte, so wird man eben so wenig einen Aufschluß erwarten dürfen, als über die Tendenz eines griechischen Bischofes unter türkischer Herrschaft, der ein ähnliches Product, wie Pseudoisidor, zu Tage förderte. Ich würde mich auf eine vollständige Schilderung der Lage der spanischen Christen unter den Mauren im achten und neunten Jahrhundert einlassen, um die absolute Unmöglichkeit zu zeigen, daß nach dem Jahre 713 die Decretalen in Spanien herausgegeben werden konnten, wenn ich nicht dafür hielte, daß diese wenigen Bemerkungen auf immer dem Versuche vorbeugen werden, auf die Ansicht, als seyen sie spanischen Ursprungs, zurückzukommen.

Wenden wir uns von Spanien hinweg, um die Zeit und den Ort zu finden, von deren gesellschaftlichen Verhältnißen die Kopie in den erdichteten Decretalen zu finden seyn dürfte, so entdecken wir nur noch die Epoche unmittelbar nach Carls des Großen Tode im fränkischen Reiche; diese scheint, wenn ich mich so ausdrücken darf, dem Künstler lange Zeit gesessen zu haben, auf daß er alle Züge in sein Gemälde von ihr aufnehmen möge. Einzelne Merkmale der Pseudoisidorischen Schilderung finden sich zwar vor und unter Carl dem Großen in der unteritalischen, lombardischen und fränkischen Kirche; allein nirgends entspricht sich Bild und Gegenbild so vollkommen, als wenn wir die genannte Zeit und den genannten Raum annehmen. Ich werde dieß nun zuerst im Allgemeinen nachzuweisen, und zuletzt die Oertlichkeit und die Epoche noch genauer zu bestimmen ver-

ſuchen, wo und wann die falſchen Decretalen conzipirt wurden.

Es iſt aus der Darſtellung des Inhalts der erdichteten päpſtlichen Verordnungen erinnerlich und oben wiederholt worden, daß kein Gegenſtand häufiger zu Klagen die Veranlaſſung gab, als der Raub der Kirchengüter. Das ſechste Pariſer Concilium vom J. 829. bittet Ludwig den frommen, er möge um der Liebe und Ehre Gottes willen, aus Rückſicht auf das Heil ſeiner Seele und eingedenk des ihm von ſeinem Vater gegebenen Beiſpiels doch dafür ſorgen, daß mehrere biſchöfliche Kirchen, deren Güter ſämmtlich geraubt worden, deren Exiſtenz alſo ganz vernichtet ſey, wieder in den Beſitz derſelben geſetzt würden *).

Dieſe Bitte war von gar keinen, oder doch nur ſehr unbedeutenden Folgen begleitet; denn auf der zweiten Synode von Achen, welche ſich ſieben Jahre ſpäter als die ſechste von Paris auf Befehl deſſelben Ludwigs verſammelte, wurde beſchloſſen an den Unter-König Pipin von Aquitanien eine beſon-

*) Concil. Par. VI. l. III. §. 15. Hard. IV. p. 1356. Illud etiam obnixe vestram sanctam piissimamque devotionem suppliciter admonendo deposcimus, ut ob amorem et honorem Dei, et animae vestrae salutem, morem paternum sequentes, quasdam sedes episcopales, quae rebus propriis viduatae, imo annullatae esse videntur, dum tempus habetis, et opportunitas se praebuerit, de earum sublevatione et consolatione cogitetis, memores semper quomodo progenitores vestri hujuscemodi piissimis studiis intenti fuerint.

sondere Gesandtschaft abzuordnen mit dem Auftrage, ihn und seine Reichsvasallen inständig zu bitten, das Kirchengut als ein Gott dargebrachtes Opfer unverletzt zu lassen, und nicht nach Willkühr dasselbe an sich zu ziehen. Zur Unterstützung der Gesandtschaft, bestehend aus den Bischöfen Aldrich von Mans und Herchinrad von Paris, wurde aber auch noch ein Synodalschreiben ausgefertigt, worin ausführlich gezeigt wird, wie schwer die Sünde des Gottesraubes sey, und welche Strafgerichte auf dieselbe folgten. Die Ausführung dieser Demonstration füllt drei Bücher, ein jedes von 30—40 Kapitel aus, indem von der Genesis angefangen bis zu den Kirchenvätern herab alles gesammelt wird, was einigermaßen den Zweck der versammelten Bischöfe zu fördern schien *). Es läßt sich aus der Wichtigkeit, die der Sache gegeben und dem Ernste, mit der sie behandelt wird, erschließen, wie sehr die materiellen Grundlagen der kirchlichen Institute bedroht waren. Uebrigens werden auch die Gesichtspuncte bezeichnet, von welchen sich die hohen Kirchenräuber leiten ließen; sie sagten: „worin liegt das Böse und welche Gefahr laufen wir, wenn wir die kirchlichen Güter nach Wunsche zu unserem Nutzen verwenden? Man sagt, sie seyen Gott und seinen Heiligen aus Liebe zu ihnen geschenkt worden; allein was denselben daran gelegen seyn könne, da sie keinen Gebrauch davon machen? Wo hat Gott, fragten sie, solche Geschenke verlangt, da doch Alles auf Erden sein Eigenthum ist **)?“

*) Harduin. Concil. Tom. IV. p. 1408—1446.

**) Concil. Aquisgran. II. ad Pipin. reg. Aquit. l. I. c. III. l. l. p. 1410. Quid mali quidve discriminis est, si rebus

Daher die Nothwendigkeit, den Begriff von einem Gott dargebrachten Opfer festzusetzen, daher die Masse von Auctoritäten, um zu zeigen, Gott und seinen Heiligen liege allerdings sehr daran, daß Religiosität und Sittlichkeit unter den Menschen angebaut, gepflegt und gefördert werde; daß sich aber dieß nicht von selbst mache, sondern gewisse Anstalten nothwendig seyen, die durch irdische Güter unterstützt werden müßten. Die Rohen der Zeit aber argumentirten, weil Gott und seine Heiligen den Ertrag der Güter nicht selbst verzehren, so könnten ihnen auch fromme Stiftungen sehr gleichgültig seyn.

Das sind jedoch bei Weitem nicht die einzigen Klagen, welche in öffentlichen, selbst auf Befehl der Fürsten veranstalteten Zusammenkünften von Bischöfen verlauteten; vielmehr läßt sich kaum eine einzige bedeutende Synode aus dieser Zeit auffinden, welche nicht dieselben Beschwerden zu wiederholen genöthigt gewesen wäre. Als sich im Jahre 844 zu Thionville Ludwigs des Frommen Söhne, Lothar, Ludwig

---

ecclesiasticis in nostris pro libitu nostro utimur necessitatibus? Quid curae est inde Deo sanctisque ejus, ob quorum amorem Deo dicantur oblatae, cum utique in eorundem sanctorum usus nihil ex his cedat? Et ubi Deus haec, quos ecclesiarum rectores opponunt, jussit sibi offerri: praesertim cum omnia quae in terris sunt, sua sint, et ille ad usus hominum creaverit? Quorum argumentationi insanissimae, divinaeque injuriae plenissimae, prout dominus annuerit ex utriusque testamenti paginis, et sanctorum patrum dictis eximiis tentabimus respondere.

und Karl versammelten, um, wie sie sich wenigstens vornahmen, einen unverletzlichen Bruderbund zu schließen, waren, gleich den übrigen Reichsgroßen, auch die Bischöfe versammelt. Sie ermangelten in ihren besonderen Sitzungen nicht, eine Urkunde zu berathen, worin sie den Fürsten die dringende Nothwendigkeit der Eintracht in starken Ausdrücken empfehlen, dann aber auf eine Darstellung des Verderbens der Kirche eingehen und im vierten Puncte besonders weitläufig die Plünderung der Kirchen herausheben *). In einer königlichen Pfalz Karls des Kahlen (in Verno palatio) versammelten sich noch in demselben Jahre eine Anzahl von Bischöfen, welche ihren Fürsten in der Vorrede zu den ihm zu übersendenden Kanonen zuerst loben, daß er den Frieden erneuert habe und bitten, den Verträgen treu zu bleiben — aber der letzte Beschluß der Synode geht abermals dahin, den König zu ermahnen, für die Zurückgabe des geraubten Kirchengutes Sorge zu tragen **). Hier tritt zugleich, wie in

---

*) Hard. l. l. p. 1467—68.

**) l. l. p. 1473. Veniemus nunc ad ultimam partem admonitionis nostrae: quam qua intentione fundimus, dederit Deus, ut vos ac proceres, caeterique fideles, ea devotione suscipiatis. Videmus enim iram Dei nobis ac vobis imminere, cum pro rapinis et immanibus aliis sceleribus, tum etiam maxime quod ecclesiae facultates, quas reges et reliqui Christiani Deo voverunt ad alimentum servorum Dei et pauperum, ad exceptionem hospitum, redemtionem captivorum atque templorum Dei instaurationem, nunc in usu saecularium detinentur. Hinc multi

dem Briefe der Synode von Achen an Pipin, jedoch nur leise angedeutet, der Vorwurf hervor, daß selbst der König unmittelbaren Antheil an der Auflösung aller rechtlichen Verhältniße nehme; sodann, daß nicht nur Grafen und Barone sich des Attentats schuldig machten, sondern auch, sie nachahmend, die übrigen Gläubigen (caeteri fideles); was die Ersteren an den bischöflichen Gütern verübten, erlaubten sich die Letzteren an den pfarrlichen. Doch wir befinden uns noch im Besitz einer förmlichen Vertragsurkunde zwischen Karl dem Kahlen und Hincmar, ausgestellt bei der Ernennung des Letzteren zum Erzbischof von Rheims (J. 845), worin sich der Erstere anheischig macht, alle während seiner Regierung dem genannten Erzstifte entwendeten Güter wieder zu erstatten. Alles spricht klar aus, daß sie Karl der Kable selbst an sich gebracht hatte *). Ich begnüge mich, nur noch auf eine Stelle des Concils von Meaux (J. 845) aufmerksam zu machen, welche uns belehrt, daß der Wildheit dieser Zeitläufte gar Nichts mehr heilig war; denn wir erfahren durch sie, daß

---

servi Dei penuriam cibi et potus ac vestimentorum patiuntur, pauperes consuetam eleemosynam non accipiunt et cet.

*) Concil. Beluacense bei Hard. l. l. p. 1475. capit. III. Quod res ad ecclesiam mihi commissam pertinentes, et tempore principatus vestri ablatas, ita praesentialiter restituatis, sicut tempore avi et patris vestri fuerunt. cap. IV. Ut praecepta illicita de rebus ecclesiae mihi commissae a vobis facta rescindantur, et ut de caetero ne fiant, caveatis.

auch die Hospitäler dasselbe Schicksal erlitten, wie Alles, was wehrlos war *). Vorzüglich hatten sich fromme Irländer große Verdienste um die leidende Menschheit erworben und Anstalten gegründet, welche verwahrloste Waisen aufnahmen, dieselben unterrichteten und ihren Geist zur Religiosität und Sittlichkeit heranbildeten; auch diese Institute giengen in dem Aufruhre gemeiner Leidenschaften zu Grunde.

Das Zweite, was beständig in den Pseudoisidorischen Decretalen als Gegenstand kirchlichen Trauerns und Jammerns wiederholt wird, ist bekanntlich die Absetzung der Bischöfe ohne Untersuchung und Rechtsspruch, oder mit anderen Worten, ihre Vertreibung durch rohe Gewaltthat. Es wird sich herausstellen, daß auch diese Erscheinung ein charakteristisches Merkmal der Zeit unter Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen ist; ehe ich mich indeß hierüber im Einzelnen verbreite, dürfte es nicht unnütz seyn, einige allgemeine Bemerkungen vorauszuschicken, welche die Erklärung der anzu-

*) Concil. Meldense. l. l. p. 1490. c. 40. Admonenda est regia magnitudo de hospitalibus, quae tempore praedecessorum suorum et ordinata et exculta fuerant, et modo ad nihilum sunt redacta. Sed et hospitalia Scotorum, quae sancti homines gentis illius in hoc regno construxerunt, et rebus pro sua sanctitate acquisitis, ampliaverunt, ab eodem hospitalitis officio funditus sunt alienata. Et non solum supervenientes in eadem hospitalia non recipiuntur, verum etiam ipsi, qui ab infantia in eisdem locis sub religione domino militaverunt, et exinde ejiciuntur, et ostiatim mendicare coguntur.

führenden Einzelnheiten enthalten, und auch über das aus demselben Zeitabschnitte bereits Beigebrachte hinlängliches Licht verbreiten. Carl der Große, sein Vater und Großvater, hatten ein Reich gegründet, welches aus den heterogensten, von der Natur auseinandergehaltenen Massen bestand, die darum einen innern Drang fühlen mußten, sich bei nächster Gelegenheit wieder von einander abzulösen. Ein so gewaltiger Geist auch Karl der Große war, er durfte das Glück preißen, daß das übel zusammengefügte Werk nicht noch bei seinen Lebzeiten in Trümmer ging, und ein dem Schicksale Napoleons ähnliches Loos nicht auch seinen Ruhm verdunkelte. Hiezu kömmt noch, daß die von dem großen Herrscher und der Geistlichkeit einige Decennien hindurch mit dem löblichsten Eifer betriebene Cultur des Geistes die Masse, wie sich leicht denken läßt, bei Weitem nicht zu durchdringen vermochte; die durch äußere Uebermacht eine Zeit lang niedergehaltene Rohheit brach daher wieder los und stellte ihr inneres Wesen frei und lustig in die Erscheinung heraus. Karls des Großen Sohn und Enkel waren keineswegs so geistesschwach, als man es sich beinahe immer vorstellt; die Ungunst der Zeiten, die allen menschlichen Kräften trotzte, erklärte sich gegen sie, und wir, die wir beinahe immer nur nach dem Erfolge urtheilen, finden bei ihnen mit Unrecht ein absolutes Mißverhältniß zwischen ihrem Herrschertalent und ihrer Aufgabe.

Als die schweren Zeiten, die da kommen sollten, sich ankündigten, und Niemand die Wurzel des Uebels erkannte, sondern nur die Auswüchse desselben ins Auge faßte, wurden die Geister verwirrt, und, indem ein Jeder sich des Rechten bewußt war, legte Einer dem Andern die Schuld alles Un-

glücks bei; der Vater den Söhnen, die Söhne dem Vater, und ein Jeder von den Brüdern dem Andern. So gesellten sich die traurigsten Familien- und Bürger-Kriege dem schon vorhandenen Elende bei; die mächtigeren Vasallen, die nach Unabhängigkeit strebten, wurden in ihren Forderungen immer maaßloser, und die Herrscher mußten sie befriedigen, um die Fordernden selbst wenigstens einigermaßen bei gutem Willen zu erhalten; auf alle Weise griffen die Reichsgroßen um sich, jedes schutzlose Gut sich zulegend, und man konnte oder durfte sie, aus dem schon bezeichneten Grunde, nicht zur Strafe ziehen. Unter diesen Verhältnißen wurden auch die Personen der Bischöfe gleich den kirchlichen Besitzungen in die traurigste Lage versetzt. Hielten sie die Partei des Vaters fest, so hatten sie die Söhne zu Feinden, und umgekehrt; vertheidigten sie die königlichen Rechte gegen Aufrührer, so wurden sie von diesen gehaßt und verfolgt; widmeten sie sich und ihren Einfluß keinem der streitenden Theile, so fielen Beide über sie her, nach dem Grundsatze, wer nicht für mich ist, ist wider mich. Alle Wechselfälle des Kampfes berührten demnach die Bischöfe, und ihre Existenz war so schwankend als irgend eine andere, ja unsicherer als irgend eine andere. Oft geschah es, daß ihre Vertreibung nicht so leicht war; da stellten sich äußere Hindernisse entgegen, dort rührte sich das Gewissen eines Mächtigen, und er bemühte sich, durch Aufsuchung kanonischer Gründe für ihre Absetzung, sich selbst zu täuschen; noch an einem anderen Orte fürchtete man das Volk, das bei der Verfolgung eines geliebten Oberhirten nicht gleichgültig blieb, oder man war für den guten Leumund überhaupt nicht ohne Sorgen. In allen diesen Fällen wurde

der Schein eines rechtlichen Verfahrens gegen die lästigen Männer beobachtet; Verbrechen wurden erdichtet, oder kleinere Fehler zu Verbrechen erhoben, das ganze Gewebe von Lügen vor Gericht gebracht, Zeugen angekauft, und nun ein günstiger Erfolg erwartet, den man übrigens schon durch offene Gewaltthat herbeizuführen entschlossen war, wenn die versuchten Ränke nicht zum Ziele führen sollten.

Nun zu einzelnen Beispielen. Die Räubereien waren gewöhnlich mit Vertreibungen von Bischöfen verbunden und umgekehrt; denn der Bischof, nach dessen Besitzungen irgend ein Edelmann lüstern war, mußte zuvor entfernt werden, ehe man sich des Seinigen bemächtigen konnte; und war irgend ein Prälat aus was immer für einer Ursache einmal geflüchtet oder gefangen genommen, dann lud dieser Umstand auch ein, rasch zuzugreifen, ehe die Lage der Dinge sich wieder änderte. Unmittelbar nach dem Tode Ludwigs des Frommen, brach in den Umgebungen von Mans ein Aufruhr gegen Karl den Kahlen aus; der Heilige Aldrich, Bischof der genannten Stadt, wurde auch zur Theilnahme an der Empörung eingeladen und aufgefordert, dem Haupte derselben den Eid der Treue zu leisten; er jedoch blieb seiner Pflicht getreu. Bald darauf wurde er vertrieben, alles seines Eigenthums beraubt, und sieben Hospitäler, welche er in seiner Diöcese erbaut hatte, von Grund aus zerstört *).

In folgender Geschichte mögen wir die ganze Zeit in verjüngtem Maßstabe vor uns sehen; ich trage die Einzelnheiten

*) Baluz. Tom. III. Miscell. Gest. S. Aldrici. c. 52—57. p. 140. seq.

derselben in der ursächlichen Verknüpfung unter sich vor, wie sie sich dem auch nur wenig geübten Blicke auf der Stelle darbietet. In der Bretagne zog sich der heilige Convojon, bisher Archidiaconus der Diöcese von Vannes, in die Einsamkeit zurück, um daselbst mit fünf anderen Priestern seinem contemplativen Hange zu genügen. Es fehlte leider nicht an rohen Männern, die der Geist der Verfolgung bis in die Einöde trieb, um die Ruhe der Eremiten zu stören. Diese jedoch wendeten sich an den Herzog in der Bretagne Nomenojus, welcher sie gerne mit seinem Schutze erfreute, und noch obendrein mit einem Gute beschenkte, was Ludwig der Fromme bestätigte und erweiterte, und dadurch den Grund zur Abtei Redon legte. Convojon kam allmählig in den Ruf ausnehmender Heiligkeit und sogar die Wundergabe wollte man an ihm bemerken.

Ein solcher Mann konnte zu allerlei Plänen benutzt werden; als daher die politischen Verhältniße eine günstige Wendung genommen zu haben schienen, erinnerte sich der Herzog der Dienste, womit er sich den Abt von Redon verpflichtet hatte (F. 846). Sämmtliche Bischöfe von der Bretagne waren auf einmal in den Augen des Nomenojus Simonisten; denn nur um Geld sollten sie die heiligen Weihen ertheilen. Er setzte den heiligen Mann von diesem Aergerniße in Kenntniß, und bestimmte ihn, die Prälaten anzuklagen. Auf herzoglichen Befehl versammelte sich sofort eine Synode, auf welcher mehrere wohlunterrichtete Theologen die anwesenden Bischöfe ihres Verbrechens überführen und wahrscheinlich zur Abdankung vermögen sollten. In der That hatten die letzteren ein in jenen Gegenden längst übliches, sogenanntes Eh-

rengeschenk, von den Ordinanden erhalten; auch dieses war freilich von den Kirchengesetzen untersagt; gleichwohl ließ es sich bezweifeln, ob die Annahme desselben im eigentlichen Sinne eine Simonie begründe, und die Synode konnte daher nicht zum Ziele kommen. Es wurde beschlossen, zwei der Angeklagten nach Rom zu senden, und der Herzog ersuchte den Abt, den Kläger, in einer so heiligen Sache die Mühe sich nicht verdrießen zu lassen, und auch vor dem Stuhle Petri die Reinheit der Kirchendisciplin zu verfechten. Eine goldene, mit Edelsteinen reich verzierte Krone sollte Convojon im Namen des Nomenojus dem heiligen Petrus zum Geschenke bringen, und auch hiedurch den überzeugendsten Beweis von dem frommen Sinne des Herzogs liefern.

In Rom indeß wurden die Pläne dieses Mannes, welche der wohlmeinende, aber in Welthändeln unerfahrene Abt nicht durchdrang, sogleich erkannt. Die beiden Bischöfe erhielten zwar strenge Verweise, und ihre Berufung auf ihre Unbekanntschaft mit jenen Kanonen, welche nicht nur verböten, die heiligen Weihen um irdischen Gutes willen zu ertheilen, sondern auch ein unschuldiges Ehrengeschenk anzunehmen, für unstatthaft erklärt; aber Leo IV. war der Meinung, die Sache der Angeklagten hätte zuerst in ihrer Heimath vor einem bischöflichen Gericht, aus zwölf Beisitzern bestehend, untersucht, und auch ein Urtheil gefällt werden sollen; es liege nicht in seiner Befugniß, den Synodalgerichten vorzugreifen, denn erst im Falle einer Appellation dürfe und müsse er einschreiten.

Inzwischen hatte Nomenojus beträchtliche Parzellen des Reichsgebietes Karl des Kahlen an sich gebracht, und ent-

wickelte seine Absichten immer klarer. Im höchsten Grade unzufrieden über die päpstliche Entscheidung, beschloß er nun selbst die Bischöfe abzusetzen; mit Bedrohung des Todes nöthigte er sie, ihren Stellen zu entsagen, und Ring und Stab ihm zu übergeben. Sogleich befahl er, vier andere zu ordiniren, errichtete noch drei Bisthümer dazu, erhob einen aus den Sieben zum Metropolitan, weil der von Tours die Confirmation versagte, und — ließ sich nun von ihnen zum König salben *). Die vier abgesetzten Bischöfe, so stellte es sich nun heraus, waren ihrem rechtmäßigen Könige, Karl dem Kahlen, wie es ihre Pflicht gebot, treu geblieben; und gaben keine Hoffnung, ergebene Knechte des Usurpators zu werden, der sich von einem Reichsbeamten zu einem unabhängigen Fürsten erheben wollte; wogegen das Interesse der sieben neuen Bischöfe, auf das Innigste mit dem seinigen verflochten, den angestrengtesten Eifer in Vertheidigung des neuen Reiches erwarten ließ.

Ich begnüge mich nach diesen Mittheilungen nur noch den Beschluß einer Synode von Diedenheim, die einige Jahre vor diesem Ereigniße in Gegenwart Lothars, Ludwigs und Karls gefeiert worden war, anzuführen. Diese Fürsten werden aufgefordert, zu bewirken, daß die Kirchen, welche ihrer Bischöfe aus was immer für einer Ursache beraubt worden seyen, ohne Verzug oder Zulassung von Entschuldigungen, zurückerhielten **). Allerdings würde es nicht ohne Interesse

*) Act. Ord. S. B. Tom. VI. Vita Sancti Convoj. p. 211. seq. Das päpstliche Rescript Hard. Concil. Tom. V. p. 1. seq.

**) Hard. Tom. IV. p. 1467 . . . quae suis episcopis qua-

seyn, wenn aus der Schrift Hincmars von Rheims „Ueber den Zustand der Kirche" seiner Zeit einige Auszüge hieher gesetzt würden *); allein wir würden nichts Neues mehr erfahren, denn von Anfang an bis zum Ende, setzt er nur alle die bisher beschriebenen Drangsale der Kirche auseinander, und klagt und jammert. Uebrigens beruft sich Hincmar in diesem Dialoge schon auf die Pseudoisidorischen Decretalen, und zwar auf die Sendschreiben des Anaklet und Pius **),

---

cunque occasione privatae sunt, canonice eos sine aliqua excusatione aut tarditate recipiant.

*) Hincmar. Remens. Opusc. p. 646. seq.

**) l. l. p. 655 u. 57. Hincmar hatte in dieser Schrift den Weg betreten, auf welchem er leicht die Unächtheit der Decretalen einsehen konnte; denn der ehemalige Zustand der Kirche sollte zuerst beschrieben werden, um daraus Trost für die jetzige bejammernswerthe Lage derselben zu schöpfen (quia solet praesentium malorum dolores recordatio praeteritorum bonorum aliquando lenire; doch wird auch richtig hinzugefügt: his, qui sic affliguntur, ut spem evadendi amiserint, transacta foelicitas poena est, his vero, quibus spes liberandi arridet, solamen). Es wird daher der alte Glanz der Kirche beschrieben, woraus hätte einleuchten müssen, daß, wenn es sich also verhielt, die Päpste keine Schilderungen in ihre Briefe aufnehmen konnten, die ganz dem jetzigen desperaten Zustande der Kirche entsprechen; also auch dieselben unächt seyn müßten. Allein Hincmar hält sich nur in einigen Sätzen bei der alten Kirche auf, indem die Noth der Gegenwart ihm zu sehr am Herzen lag; er kömmt daher sogleich auf die Frage: quid ergo ex eorum (veterum

worin der Raub der Kirchengüter und die Mißhandlung der Bischöfe besprochen wird; er findet die von diesen Päpsten aufgestellten Grundsätze ungemein passend für seine Zeit, was freilich nicht zu verwundern ist, da sie, ihm unbekannt, aus dieser Zeit hervorgegangen waren.

Pseudoisidor ist unermüdlich in Wiederholung der Beschwerde über Geringschätzung und Mißachtung der priesterlichen Würde, und unerschöpflich in Aufzählung der Gründe, wie unchristlich dieß sey; aus den bisherigen Darstellungen dürfte auch schon klar geworden seyn, daß dieselbe in den Zeiten Ludwigs des Frommen und seiner Söhne bei sehr Vielen wenigstens nicht in sonderlicher Ehre gestanden habe. Allein überdieß wird keine Zeit vor dem neunten Jahrhundert nachgewiesen werden können, in der selbst Synoden so häufig auf diesen Gegenstand eingehen, und so dringend um Abhülfe die Fürsten ersuchen *).

Als ein vorzüglich geeignetes Mittel, die Zeitübel zu mil-

---

pontificum) auctoritate contra eos agendum est, qui res ecclesiae usurpant? und verläßt diesen Gegenstand nicht mehr.

*) Concil. Paris. VI. l. I. c. 19. Hard. Tom. IV. p. 1313. l. III. c. 8—9. p. 1354. Mit besonderer Empfehlung an Ludwig den frommen. Concil. Aquisgran. II. cap. III. n. 5. 6. 7. p. 1404. seq. Concil. ad Theodonis. Vil. c. VI. l. l. p. 1470. Concil. Beluacense. c. II. l. l. p. 1474. Concil. Meldense (ex villa, quae dicitur Colonia) c. I. p. 1482. u. s. w. u. s. w. Eben so zahlreich sind umgekehrt die kirchlichen Verordnungen, die königliche Würde zu respectiren.

dern, und den äußern Bestand der Kirche zu sichern, bezeichnete Pseudoisidor das einträchtige Zusammenwirken der Bischöfe; und gewiß, würden sie in festem Einverständniße die ihnen zu Gebote stehenden Mittel gegen die gewaltthätigen Herzoge, Grafen und Edelleute zur Anwendung gebracht haben, wie wir es einige Zeit später in der treuga Dei finden, die Sicherheit der Personen und des Besitzes würde sehr gefördert worden seyn, da sich, wie wir selbst in dem Beispiele des Nomenojus sehen, kein Herrscher, geschweige ein Usurpator, ohne kirchliche Stützpuncte, oder gar von der Kirche verworfen, zu halten vermocht hätte. Auch bei Hincmar finden wir darum die Eintracht der Bischöfe unter sich dringend empfohlen *). Leider vermißt Hincmar ein solches Verhalten der Bischöfe in demselben Grade, als es bei Pseudoisidor der Fall ist; und wer die Thatsache in Erwägung zieht, daß derjenige, der irgend ein Land für sich in Besitz nahm,

*) Hincm. l. l. p. 658. Non haec diutius permanerent, si inter episcopos vera pax et firma concordia permaneret: sed sicut Salomon dicit: „unus aedificans, et alter destruens, quid proficit illis nisi labor? Unus benedicens, et alter maledicens, cujus vocem exaudiet Deus?“ Cum istius dispendium, alterius videatur lucrum, et unius dejectio, alterius sit elatio, inter haec verae charitatis divortia, refugium restat ecclesiae desertoribus, et quem unus dejicit, alter suscipit, non considerans neque pertimescens sententiam Apostoli, quae dicit: „quoniam qui talia agunt, digni sunt morte; non solum qui ea faciunt, sed qui consentiunt facientibus.“ Initium ergo superbia ab ipsis oritur, a quibus destrui debuerat.

die bisherigen Bischöfe so oft vertrieb, und Menschen nach seinem Geschmacke und in seinem Interesse ihre Würde übergab, wird die Klage über die Uneinigkeit der Hierarchen begreiflich finden.

Es bildete, wie wir gesehen haben, einen Artikel in der Moral, welche Isidor für die Geistlichen aufstellte, daß sie sich nicht in politische Angelegenheiten mischen sollten; und umgekehrt, daß auch die bürgerlichen Behörden sich keine Anmaßungen in kirchlichen Dingen zu Schulden kommen lassen. Wird wohl auch das Bedürfniß der Ausscheidung der Rechte beider Gewalten in den Zeiten Ludwigs des Frommen und seiner Söhne gefühlt und ausgesprochen? Auch dem schlichtesten Verstande mußte es unter den bezeichneten Verhältnißen einleuchten, daß das Uebergreifen der Kirchenbeamten in Staatsgeschäfte und die illegale Benutzung kirchlicher Momente von den legitimen und illegitimen Fürsten für die Kirche höchst gefahrbringend werde; daher sprechen sich auch zahlreiche Synoden dieser Zeit über den genannten Mißstand aus *).

---

*) Concil. Paris. VI. l. III. c. 26. Hard. Tom. IV. p. 1359. Specialiter tamen unum obstaculum ex multo tempore jam inolevisse cognovimus: id est, quia et principalis potestas, diversis occasionibus intervenientibus, secus quam auctoritas divina se habeat, in causas ecclesiasticas prosilierit; et sacerdotes, partim negligentia, partim ignorantia, partim cupiditate, in saecularibus negotiis et solicitudinibus mundi, ultra quam debuerant se occupaverint et cet. Vergl. Concil. Aquisgran. II. cap. III. can. XV. l. l. p. 1405.

Eine sehr nachdrücklich und oft hervorgehobene Klage Pseudoisidors besteht ferner darin, daß ganz gewissenlose und als Verbrecher Jedermann bekannte Menschen als Zeugen zugelassen und zur Ablegung des Eides für tüchtig angenommen würden. In welchem Maaße dieser Uebelstand einen charakteristischen Zug der Periode unter Ludwigs Söhnen bildete, belehrt uns das Concilium von Meaux vom J. 845 *).

Wenn nun endlich noch der Verfasser der unterschobenen päpstlichen Verordnungen in Ansehung der Sitten seiner Zeit die Verletzung der Heiligkeit der Ehe, die willkührlichsten Ehescheidungen und dergleichen so scharf rügt, und angemessene Maaßregeln, um einem solchen Uebelstande zu begegnen, empfiehlt, wer erinnert sich nicht an Lothars des Jüngeren, so berüchtigte Entscheidungsgeschichte, an Ingeltrude, die Gattin des Grafen Boso und anderes Aehnliche, so daß man glauben möchte, Pseudoisidor habe gerade diese Vorfälle vor sich gehabt, und Regeln daraus abgeleitet? Freilich fielen diese zum Theil Länder erschütternde Ereigniße offenbar einige Jahre nach der Herausgabe der Decretalen vor; allein man wird die Ansicht kaum verwerflich finden, daß eine so schamlose

Ver-

*) Can. 39. Hard. l. l. 1489. Ut multiplex juramentorum et perjuriorum confusio, per quam multae fidelium animae in toto hoc regno perditae esse noscuntur, quam sit detestanda et Deo odibilis, attentius omnibus annuntietur: „sicut ipse dominus ostendit, dicens: Non perjurabis in nomine meo, nec pollues nomen Dei tui“ et cet.

Verletzung der öffentlichen Sittlichkeit, wie sie uns in diesen Ereignissen entgegenkommt, nicht vereinzelt dastehen könne, und Manches Verwandte vorausgegangen seyn müsse, bis man einen solchen Grad von Frechheit ersteigen konnte. Die Synode von Meaux, vom J. 845, also älter als diese Begebenheiten mag dies bestätigen *). Sie fordert die Mächtigen auf, zu wachen, daß keine Ehebrüche und Inceste in ihren Häusern vorfallen. Wie weit mußte die Sache gekommen seyn, wenn die Bischöfe öffentlich eine solche Ermahnung ausgehen lassen! Doch Hincmar von Rheims gibt uns eine so furchtbare Schilderung von der äußersten Willkühr und Rohheit der Männer seiner Zeit, und sie ist zugleich so allgemein gehalten, daß nicht daran zu denken, diese Rohheit könne erst von dem Jahre 845 bis zur Zeit der Herausgabe seiner Schrift de divortio Hlotharii et Tetbergae (862) entstanden seyn. Nachdem Hincmar eine sehr schöne Erklärung von Eph. V. 21. ff. gegeben und sich auch auf Col. III. 19. bezogen hat, sagt er: „Wenn also die Männer gegen ihre Frauen nicht bitter seyn sollen, um wie viel weniger roh, grausam, blutdürstig, ohne auf sie irgend ein Gesetz anzuwenden, oder Vernunftgründe, oder ein besonnenes Urtheil in Rücksicht auf sie gelten zu lassen? Alles Dieß ist selbst gegen Sclaven von der christlichen Religion zu beobachten geboten; aber die Männer benehmen sich in ihrem Zorne und ihrer gottlosen Wuth,

*) c. 74. l. l. 1499. Provideant viri potentes, et maxime potentes foeminae, ut in suis domibus adulteria et luxuriae concubinaticae et incesta adulteria non vigeant.

als wollten sie ihre Weiber auf die Fleischbank führen lassen, um sie daselbst stückweise zu verkaufen, oder als wäre es ihr Wille, sie wie Hämmel und Schweine durch das Messer ihrer Köche schlachten zu lassen, oder sie tödten sie mit eigener Hand und eigenem Dolch; Dieß heißt nicht Christum nachahmen, und sich für sie dahingeben, um sie zu heiligen und rein vor dem Herrn zu machen; Dieß heißt vielmehr, sie, von blinder Leidenschaft getrieben, ewig zu Grunde richten, sich mit ihrem Blute beflecken; da man doch in solcher Sache mit desto größerem Rechte ein gerichtliches Verfahren einschlagen sollte, als die Eifersucht der Männer so leicht einen Mord herbeiführen kann. Von diesen sind manche so roh, nicht mehr menschlich-leidenschaftlich, sondern viehisch-grausam, daß sie ihre früheren Gattinnen aus bloßem Verdachte des Ehebruches, oder aus Begierde, eine andere Frau oder Concubine zu haben, ermorden, und noch von dem frischen Blute triefend, ohne vorhergegangene Buße, ohne Demüthigung vor Gott und der Kirche, sondern vielmehr voll von Uebermuth, ohne Verzug vor den Altar Christi treten, und gutes Muthes den heiligen Geheimnißen sich nahen. Sie sollen sich zu vertheidigen suchen, wie sie wollen, durch weltliche Gesetze, wenn es solche giebt, oder durch menschliche Gewohnheiten; wenn sie Christen sind, sollen sie wissen, daß sie am Gerichtstage, nicht nach römischen, nicht nach salischen, nicht nach gundobadischen, sondern nach den göttlichen und apostolischen Gesetzen werden gerichtet werden; doch sollen in einem christlichen Reiche auch die bürgerlichen Gesetze christlich seyn; dem Geiste des Christenthums nämlich entspre-

chend" *). Das vollkommene Gegenbild von dem, was Pseudoisidor hierüber zu sagen weiß.

In Ansehung des Rituellen, Ceremoniellen und verwandter Puncte verordnen die pseudoisidorischen Decretalen, daß Ostern an einem Sonntage gefeiert, und die Sitte der Quartodecimaner verabscheut werden müsse. Es ist bekannt, daß die alten Britten und Iren die Ostern mit den Juden feierten, und daß noch gegen 200 Jahre nach der Bekehrung der Angelsachsen durch den Abt Augustin diese Weise unter jenen Völkern herrschte; nicht minder, daß der heilige Columban, als er ins fränkische Reich einwanderte, dieselbe ungeachtet vieler Klagen, die selbst vor den römischen Stuhl unter Gregor I. gebracht wurden, treu ergeben blieb. Die Klöster, die Columban auf den Vogesen u. a. gründete, wichen auch nicht so leicht von der Ansicht ihres Stifters ab, und so geschah es, das es noch im neunten Jahrhundert gegen dieselbe zu eifern nöthig scheinen konnte. Sodann wird der Unterschied, den die Juden zwischen den Speisen machten, indem sie einige Thiere für rein, andere für unrein erklärten, gerügt, als unvernünftig dargestellt und mit Beziehung auf Ap.Gesch. X. bestritten **). Agobard Bischof von Lyon ein

---

*) Hincmar. Rem. Opusc. p. 339. seq.

**) Decreta Eleutheri Papa. bei Hard. Concil. I. p. 101. Qua de re necessarium judicavimus instruere, ut escas, quas vitare vos audivimus irrationabiliter, non respuatis. Scitis, fratres, legislatorem docuisse, omnia quae creavit Deus, erant valde bona. Et ipsa per se veritas ait: non quod intrat in os, coinquinat hominem, sed quod

Schriftsteller unter Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen giebt uns hierüber trefflichen Aufschluß. Er belehrt uns, daß die Juden viele Christen bethörten und zur Beobachtung ihrer Fasten, ihrer Speiseordnung und ihres gesammten Aberglaubens, wie Agobard sich ausdrückt, zu bereden wußten. Ueberhaupt griffen die Juden sehr um sich, so daß nicht nur dieser ehrwürdige Mann, sondern selbst eine Synode sogar, Besorgniße deßhalb zu haben schien, und auf ernstliche Beschränkung ihrer Privilegien drang *). Auf die befürchtete Hinneigung zum Judenthume, wird unten noch einmal Rücksicht genommen werden müssen. Auch dringt Pseudoisidor darauf, daß beim Abendmahle nebst dem Weine auch Wasser gebraucht werden müsse; dies deßhalb, weil in diesen Zeiten gerade manche Priester es nicht thaten, wie aus dem Concil von Tribur (can. 19.) erhellt; denn es verbietet diesen Gebrauch und verordnet, daß ein Drittheil Wasser zu dem Weine hinzuzugießen sey. Nimmt der Unterschied des Sacraments der Firmung von dem der Taufe die Aufmerksamkeit des Decretalen Dichters besonders in Anspruch, so hat es seinen Grund in der Erscheinung, daß eben in den Zeiten Ludwigs des Frommen die Trennung beider Sacramente erst recht allgemein wurde **), und darum auch ein besonderer Unterricht

---

exit de ore. Unde constat, non debere refutari escas communes, quas Deus ad cibos tribuit fidelibus suis. Et in Actis apostolorum de mundis escis legitur ita etc.

*) Agobard. Opp. Tom. I.

**) Jonas Aurelian instit. laic. l. I. c. 7—8. l. II. c. 14. (Spicileg. Tom. I. gleich im Anfang.)

hierüber nothwendig ward. Die Taufzeit zu Ostern, sagt Pseudoisidor, sollte genau eingehalten werden, nur mit Ausnahme dringender Fälle; eben diese Verordnung finden wir auf mehreren Synoden dieser Zeit wiederholt, weil sie oft verletzt wurde, und doch auf einer uralten Sitte beruhte *).

Wir haben nun dem letzten Moment unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden, dem dogmatischen Bestandtheile der Sammlung, wobei die Frage sich aufdringt, ob wohl auch noch in der Zeit, welcher hier die Herausgabe derselben zugeschrieben wird, eine besondere Veranlassung vorhanden gewesen sey, gerade die bestimmten Lehren hervorzuheben und durch das Ansehen der ältesten Kirche sicherzustellen, welche in den Decretalen hervorgehoben werden. Die Dogmen aber, welche mit besonderer Wichtigkeit behandelt werden, sind bekanntlich die den Arianern und Nestorianern direct entgegengesetzten, und wohl auch jene, welche die Grundlage des gesammten Christenthums bilden, wie die Lehre von Christus, dem einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen. Was nun den Arianismus anbelangt, so läßt sich zeigen, daß er sich noch bis auf eine Zeit forterhielt, in welcher er nach den mir bekannten Kirchenhistorikern längst untergegangen scheinen sollte. Die Sache verdient an sich schon eine genauere Erwägung, und für die Einsicht in die Zwecke der Decretalen dürfte sie ohnedieß von Bedeutung seyn.

---

*) Z. B. Concil. Paris. VI. vom J. 829. l. I. c. VII. Hard. IV. p. 1300. bei Isid. decret. Victor. Pap. n. 1. bei Hard. I. p. 103.

Gleichwie Spanien von Germanen, welche dem Arianismus beipflichteten, erobert wurde, so war es auch mit Italien, mit Burgundien, und jenem Theile von Gallien der Fall, welchen sich die Westgothen unterwarfen. Italien wurde von den arianischen Longobarden wieder erobert, auch nachdem die gleichfalls arianischen Ostgothen durch Justinians Feldherren besiegt waren. Nun übte zwar die baierische (katholische) Prinzessin Theudelinde, nachdem sie longobardische Königin geworden war, und ihre Hand in zweiter Ehe dem Agilulf gegeben, und diesen dadurch zum König erhoben hatte, einen großen Einfluß auf die Verbreitung der katholischen Glaubenslehre unter diesem deutschen Stamme aus (Jahr 615). Allein unter Rotharit hatten noch alle longobardischen Städte zwei Bischöfe, einen katholischen und einen arianischen (636) *). Noch folgenreicher war hierauf der Uebertritt Grimwalds (J. 641.); wenn aber die Wirkungen desselben, wie gewöhnlich, als so bedeutend dargestellt werden, daß nun die Arianer in ganz Italien „vertilgt worden seyen", wie sich Walch ausdrückt, so ist dieß ganz ungegründet **). Es fand vielmehr noch ein halbes Jahrhundert

*) Pauli Diaconi de gestis Longobard. l. IV. c. 44. (Muratori rer. Ital. scriptores. Tom. I. p. 470.) Hujus temporibus pene per omnes civitates regni ejus duo episcopi erant, unus Catholicus, alter Arrianus.

**) Walch Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien. II. Thl. S. 569. Er sagt, er habe vorzüglich Giannone's Geschichte von Neapel gefolgt, was freilich wahr ist; denn dieser sagt IV. B. 12. Cap. (I. Thl. S. 321. nach Lohenschiolds

später eine sehr blutige Reaction der Arianer unter Alachis statt, wenigstens führt uns die Verbindung mancher zerstreuten Nachrichten zu dieser Ansicht. Paulus Diaconus erzählt sehr weitläufig den Kampf zwischen dem König Cunibert und dem Usurpator Alachis; daß aber nebst dem politischen Momente ein religiös-kirchliches sich eingemischt habe, giebt er dadurch zu verstehen, daß er sagt, damals hätten harte Drangsale alle Diejenigen betroffen, welche Freunde des Cunibert gewesen seyen, besonders aber die Geistlichen *). Diese Stelle ist an sich ziemlich unverständlich; denn wir erfahren durch den hier sehr ungenauen Geschichtschreiber der Longobarden nicht, warum denn auch Alachis besonders die Geistlichen zum Gegenstande seiner Verfolgungen machte, und statt hierauf einzugehen, theilt er eine schmutzige Anecdote mit, welche eine Mißhandlung des von dem Bischof von Pavia an

---

Uebersetzung) wörtlich: „denn nachdem dieser Prinz sich zur rechtgläubigen Lehre bekannt hatte, bezeugte er so vielen Eifer vor dieselbe, und dagegen so großen Abscheu vor die arianischen Meynungen, daß er sie in Italien ganz und gar vertilgte.“ Allein Walch verließ sich auch sonst viel zu viel auf die Gründlichkeit Giannone's, namentlich auch in dem, was er (S. 568.) von der bekehrenden Thätigkeit des Barbatus und Decorosus unter den jenseits der Tiber wohnenden Longobarden sagt. Jene Männer bekehrten vom Heidenthum zum Christenthum, nicht vom Arianismus zum Katholicismus, wie Giannone und nach ihm Walch die Sache darstellen.

*) Paul. Diacon. l. V. c. 38. Facta est autem magna tribulatio omnibus, qui eum diligebant, et maxime sacerdotibus et clericis, quos omnes Alachis exosos habuit.

den Usurpator abgeordneten Diacon Thomas erzählt. Ja der Sohn des Warnefried unterrichtet uns nicht einmal darüber, ob Alachis ein Arianer oder ein Katholik gewesen, was doch zum Verständniße seiner Erzählungen unerläßlich ist. Diese, so unvollständig sie auch sind, werden uns aber doch bedeutungsvoll, wenn wir sie mit den Nachrichten zusammenhalten, welche uns über Johannes, Bischof von Bergamo glücklicher Weise aufbewahrt worden sind. In Betreff desselben erfahren wir nämlich von mehreren Seiten her, daß er im J. 683. von den Arianern erschlagen worden sey; und in einem alten Codex der Cathedrale von Bergamo, welcher die Lectionen auf sein Fest enthält, wird gemeldet, daß ihm Alachis dieses Schicksal bereitet, welcher auch ein katholisches Kloster in ein arianisches verwandelt und allenthalben den katholischen Geistlichen viel Leid zugefügt habe *). Hiernach stellt sich der Kampf zwischen den beiden Fürsten zugleich als

*) Acta SS. Jul. Tom. III. p. 200. De S. Joanne Martyre, episc. Bergom. Bergomi S. Johannes ... pro fide et religione ab Arianis injuriosius tractatus, denique occisus. p. 201. Tandem vero ab Arianis crudeliter occisus est, anno salutis DCLXXXIII. quinto Idus Julii. Endlich Lect. IX. p. 203. Tandem beatus Joannes ab Arianis post multos labores crudeliter interemptus est. Nam Alachis Dux ex improviso fines Bergomi occupat, manu magna invadit, aedificia incendit, et execrandum consilium in religionem convertit. Pharrense coenobium a Christiano dogmate in Arianum attrahit. Sacerdotes Dei quocunque persequitur. In qua persecutione etiam divus Joannes episcopus interfectus est etc.

eine Art von Religionskrieg war, und wir erfahren, daß sich der Arianismus am Ende des siebenten Jahrhunderts noch einmal durch Waffengewalt zu erheben versuchte. Die Zahl seiner bis auf diese Zeit herab geretteten Anhänger darf auch nicht als unbedeutend aufgefaßt werden, weil sich sonst gar nicht einsehen ließe, warum Aluchis seinem Streite zugleich eine solche Wendung geben mochte: nur durch die Voraussetzung läßt sich dieß erklären, daß er sich der Hoffnung hingab, durch seine antikatholischen Bestrebungen alle heimlichen und offenen Arianer sicher für sich zu gewinnen, und eben dadurch eine Macht, welche dem Cunibert die Spitze bieten könne. Ob indeß diese Empörung zugleich als eine förmliche arianische Reaction angesehen werde, oder nicht: so viel ist jeden Falls bewiesen, daß die Arianer fünfzig Jahre nach der Epoche ihrer sogenannten Vertilgung die Katholiken in der Lombardei noch verfolgten, also auch noch existirten.

War nun aber am Ende des siebenten Jahrhunderts wenigstens der Arianismus vernichtet? Cunibert siegte allerdings; allein die Arianer überlebten auch ihn und nur, wer die menschliche Weise nicht kennt, mag sich dem Wahne hingeben, daß durch Schlachten auch die Geister besiegt werden. Doch wir sind von sicheren historischen Daten über den Arianismus im achten Jahrhundert nicht verlassen, und es ist hier nicht nöthig, blos auf allgemeine Erfahrungsgründe hinzuweisen. Paulus Warnefried (gest. 799.) redet in seinem Geschichtswerke von den Arianern im Präsens *), und zwar in

*) l. IV. c. 44. l. l. p. 470. Siquidem Arriani minorem Patre filium, spiritum quoque Sanctum minorem Patre et

einem Contexte, der keine andere Erklärung des Gebrauchs dieses Tempus zuläßt, als die, daß sich der Geschichtschreiber noch beide Parteien, die katholische und die arianische als einander gegenüberstehend dachte, und ihm der Arianismus als ein noch nicht vollkommen überwundener Gegensatz vorschwebte. Auf dieselbe Weise drückt sich auch Papst Hadrian aus *). Am meisten Aufschluß gewährt indeß eine vom Bischof Paulinus von Aquileja veranstaltete Synode, welche „das Mysterium der Trinität wegen verschiedener Irrthümer der Häretiker und mannichfaltigen Wahns der Einfältigen," behandeln zu müssen glaubte **). Dann wird von neuen und vielgestalteten (novas et multiplices haereses) Ketzereien gesprochen, und hierauf deutlich gesagt, gegen Jene sey der Unterricht bestimmt, welche den Personenunterschied läugneten, oder behaupteten, der Sohn sey geringer und jünger als der Vater ***). Der Unterricht selbst fällt sehr weitläufig

---

Filio ad suam perniciem dicunt. Nos autem Catholici — confitemur.

*) In der Epitome Canonum bei Hard. Tom. III. p. 2043. Es wird hier eine Einleitung in die sardicensischen Beschlüsse gegeben, in welcher alles zum Verständniß Vorbereitende im Perfectum erzählt wird, mit alleiniger Ausnahme der Lehre welche Hadrian als den Arianern noch eigen beschreibt.

**) Concil. Forojuliense. Hard. Tom. IV. p. 849. Propter varios videlicet haereticorum errores, diversasque quorundam simplicium suspiciones, non alteram componere vel docere fidem consentio, sed eam quam a Sanctis Patribus traditam omnia sinceriter saecula susceperunt.

***) l. l. p. 854. De causa nempe fidei polliciti sumus con-

aus. Noch am Ende des achten Jahrhunderts treffen wir hiernach im Abendlande Arianer an, — denn im J. 791. wurde die genannte Synode gefeiert —, und zwar spricht sie nicht in der Weise, als sey nur da und dort noch ein alter Anhänger dieses Namens entdeckt worden; der Arianismus wird vielmehr als sich erneuernd, als sich verjüngend dargestellt. Doch werden wir nicht anzunehmen haben, als finde zwischen diesen neuen und den alt-longobardischen Arianern kein Zusammenhang statt; auch dürfen wir uns nicht wohl vorstellen, als wäre er von Außen her, etwa von Griechenland wieder nach Italien verpflanzt worden *); sondern die verborgenen, seit einem Jahrhundert im Geräusche der Waffen nur ziemlich unbemerkt gebliebenen Reste der Arianer sammelten jetzt in den nach Innen ruhigen Zeiten Carls des Großen neue Kraft und frischen Muth, traten wieder

---

tra eos disputare, qui variis erroribus implicati non recte sentiunt de mysterio trinitatis. Contra eos videlicet, qui de personarum discretione dubitant; qui ipsum putant esse patrem, ipsumque filium: qui inferiorem filium et posteriorem mentiuntur esse Patre: qui tria principia confitentur.

*) Das Concilium quinisextum vom J. 706. belehrt uns C. XCV. (Hard. III. p. 1694.), daß es im achten Jahrhundert auch noch in der griechischen Kirche Arianer gab; es wird nämlich verordnet, daß sie, ohne wiedergetauft zu werden, in die katholische Kirche aufgenommen werden könnten: *τοὺς .... ἀπὸ αἱρετικῶν δεχόμεθα κατὰ τὴν ὑποτεταγμένην ἀκολουθίαν τε καὶ συνήθειαν· Ἀρειανοὺς μὲν καὶ Μακεδονιανοὺς κ. τ. λ.*

öffener hervor und wurden somit aufs Neue Gegenstand der hierarchischen Aufmerksamkeit. Dem Sabellianismus hatte schon früher der fränkische König Chilperich in dem Grade gehuldigt, daß es seine Absicht war, ihn allgemein lehren zu lassen. Uebrigens war er ohne Zweifel durch Lectüre auf diese Verirrung gekommen, denn er muß unter die gelehrten fränkischen Könige gezählt werden *).

Was den Arianismus im alten Gallien betrifft, so wurde demselben in den ehemaligen westgothischen Besitzungen noch lange nach Recareds Uebertritt gehuldigt, wie Gregor von Tours Zeuge ist, der gegen diese Verirrung, wie gegen eine bedeutende geistige Macht streitet **). Uebrigens verordnet auch eine Synode von Rheims vom J. 636. Nachforschungen gegen Häretiker anzustellen, was sich ohne allen Zweifel zunächst auf Arianer bezieht. Von diesem Zeitpuncte an verlassen uns alle Nachrichten über das Schicksal derselben in jenen Gegenden.

Den Nestorianismus, der in den Pseudoisidorischen Decretalen bekämpft wird, entspricht der Adoptianismus, den schon Papst Hadrian, Alcuin und alle Schriftsteller und Sy-

---

*) Gregor. Turonens. l. V. c. 45 . . . . indiculum, ut sancta trinitas non in personarum distinctione, sed tantum Deus nominaretur: adserens indignum esse, ut Deus persona, sicut homo carneus nominaretur: affirmans ipsum esse patrem, qui et filius idemque ipsum esse spiritum sanctum, qui pater et filius.

**) l. l. l. III. c. 31.

noden unter Carl dem Großen auf jenen zurückführen, welche sich mit den aus ihm entstandenen Streitigkeiten befaßt haben *). Auch ist Leo der Große, welchen der unächte Isidor vorzüglich in dieser Beziehung benutzt hat, als ein classischer Schriftsteller gegen den Nestorianismus und den mit diesem zusammenfallenden Adoptianismus bekannt.

Wenn endlich der Briefsteller da und dort die Nothwendigkeit der Incarnation Gottes zu beweisen sucht, und zeigt, daß ohne das Mittleramt Christi der Mensch verzweifeln müsse, so ist dies allerdings ein Dogma, das zu jeder Zeit gepredigt werden muß; allein nach der ganzen Anlage der Briefe ist gewiß seine besondere Hervorhebung an diesem Orte durch ein Zeitübel veranlaßt worden. Agobard klärt uns vollkommen auf; wir erfahren in seinen gegen die Juden gerichteten, aber schon angeführten Abhandlungen, daß sie nicht blos in Bezug auf Aeußerlichkeiten Eingang fanden, sondern in Manchen die Ueberzeugung hervorriefen, daß sie „die Nachkommen der Patriarchen und der Propheten seyen, das einzige Volk Gottes, das die wahre Religion habe"; zu

*) Z. B. Concil. Francoford. Hard. Tom. IV. p. 893. Nestorius itaque in suis expositionibus simulat se dicere, unum filium et unum dominum, sed refert filiationem ad solum Dei verbum .... Dicendo enim, quia propterea Deus verbum Christus nominatur, quia habet copulationnm ad Christum; quomodo non apertum est, duos dicere Christos, si Christum ad Christum habet conjunctionem, tanquam alter ad alterum? Videtur enim Nestorium dicere copulationem, quod vos dicitis adoptionem.

Agobard war sogar das Gerücht vorgebrungen, Personen, die an der Spitze der Verwaltung stunden, und am meisten Ansehen am Hofe Ludwigs des Frommen genoßen, wendeten sich an Juden um ihre Fürbitte und ließen sich von denselben segnen. Diese Erscheinung steht mit dem Charakter der ganzen Zeit in der engsten Verbindung; die große Masse konnte nur durch ein auf eine steinerne Tafel geschriebenes Gesetz im Zaum gehalten werden, gleich den Juden; das Reich Gottes inwendig im Menschen wurde nur von Wenigen begriffen, und darum auch, daß Gott in Christo mit der Menschheit sich vereinigt habe, von der Mehrzahl nicht eingesehen. Auch der Adoptianismus ging aus derselben Ursache hervor, und die arianisirenden Vorstellungen stehen in enger Verbindung damit. So war denn eine Disposition zum Judenthume allenthalben vorhanden, und eine Neigung zur Verneinung, daß in Christus die Einheit von Gott und Mensch zu verehren sey, was sich nur in verschiedenen Gestalten an den Tag legte.

Ziehen wir nun die Resultate aus den bisherigen Untersuchungen kurz zusammen. Es leuchtet Erstens auf der Stelle einem Jeden Leser ein, daß jene Theile der Briefsammlung, die sich auf die Lehre und den Cult beziehen, keinen Zeitmoment ganz genau indiciren. Die den Arianismus, Adoptianismus, die judaisirende Osterfeier und dergleichen betreffenden Stellen konnten auch unter Carl dem Großen geschrieben worden seyn; allein eben so gut auch ein halbes Jahrhundert später. Jenes ist möglich, weil unter seiner Regierung Elipandus und Felix von Urgel ihren Nestorianismus zu vertheidigen anfiengen, und die Synode von Foro-

julium, welche uns von dem sich wiederverjüngenden Arianismus Nachricht gibt, auch unter ihm versammelt wurde. Das Andere ist möglich, eben weil der Letztere erst damals wieder umsichzugreifen, und Besorgniße zu erwecken anfieng, und es keinem Menschen wahrscheinlich dünken wird, daß er, durch das genannte Concil eingeschüchtert, in demselben Momente wieder eingeschlafen sey, in welchem er aufs Neue erwachte. Eben so verhält es sich mit dem Adoptianismus.

Zweitens, das von dem Kirchenraub, der Gewaltthat gegen Geistliche u. s. w. in den Decretalen Vorkommende, kann schlechterdings nicht unter Carl dem Großen verfaßt worden seyn, weil unter diesem alle rohen Mächte gebändigt, alle Besitzungen geschützt, und die Geistlichen sogar bevorzugt waren. Kurz die öffentlichen Verhältniße unter diesem Fürsten waren wesentlich von denen verschieden, welche Pseudoisidor schildert. Da nun der eine Bestandtheil der Briefe auch nach Carl dem Großen seine vollkommene Erklärung findet, der andere aber vor Ludwig dem Frommen nicht erklärt werden kann, vielmehr als eine Abstraction der Erscheinungen betrachtet werden muß, die erst unter ihm das Leben zu erschüttern anfingen, so ist auch die Regierungsperiode dieses Fürsten, oder seiner Söhne als die Abfassungszeit der Decretalen anzusehen. Gleich nach dem Regierungsantritte Ludwigs des Frommen können sie aber nicht herausgegeben worden seyn, weil sich die Auflösung der gesetzlichen Ordnung erst allmählig entwickelte, und die in den Decretalen so häufige Erwähnung von Beraubung der Kirchen und Vertreibung der Prälaten schon mehrfach und wiederholt im Leben vorgekommene Fälle voraussetzt. Auch mußte die Furcht schon

begründet seyn, daß das Uebel und seine mannichfachen Anhängsel nicht so bald verschwinden werden, da ja Pseudoisidor auf den Plan verfiel, durch einige Modificationen der kirchlichen Gesetzgebung demselben erst kräftig zu begegnen. Nun ist es aber das Jahr 822., in welchem Agobard auf einer Synode von Attigni zuerst recht ernstlich über das Mißgeschick der Kirche Klage führt; wir werden also wohl zur Annahme berechtigt seyn, daß erst 10—15 Jahre später das Werk Pseudoisidors das Licht des Tages erblickte. Da es aber im Jahr 845 schon citirt wird, so stellt es sich als wahrscheinlich heraus, daß es zwischen 836—840 herausgegeben ward, also unmittelbar vor oder nach Ludwigs des Frommen Tod.

Drittens, auf die Frage, wo sie verfaßt wurden, ob in dem nachherigen besonderen Gebiete von Lothar und seinen Söhnen, oder in dem Reichsantheile Ludwigs, oder endlich Carls des Kahlen, ist zu erwiedern, daß von dem Erbe Ludwigs des Deutschen die Rede nicht seyn könne, weil dieses von Hincmar ausdrücklich als Muster von Ordnung und kirchlicher Ruhe aufgestellt wird, und darum auch hier Niemand veranlaßt seyn konnte, eine von so wilden Ausbrüchen der Rohheit zerrissene Zeit zu zeichnen, und eine Abhilfe dagegen auszumitteln *). Von Lothars Reiche kann Italien gleich-

*) Hincm. Rem. de statu eccles. Opusc. p. 663. In Saxonia autem et Germaniae partibus, quandam umbram justitiae in hac re adhuc reservari opinio est. Inthronizato enim episcopo, omnes qui ecclesiae beneficia tenent, ante pedes episcopi inthronizati ea deponunt in potestate epis-

gleichfalls nicht als der Punct angesehen werden, von welchem die Briefe ausgegangen seyen; denn nächst Deutschland war Italien am meisten in sich selbst ruhig und keine von jenen Synoden, deren Beschlüsse als Zeugen der kirchlichen Zerrüttung aufgeführt werden mußten, wurde in Italien gefeiert. Zwar läßt die den Arianismus bestreitende Synode von Forojulium annehmen, daß in Oberitalien die Anhänger desselben am häufigsten gewesen seyen; allein vermöge des ununterbrochenen Verkehrs, der zwischen den jen- und diesseits der Alpen gelegenen Provinzen des fränkischen Reichs unterhalten wurde, konnte leicht nach allen Seiten hin arianisches Wesen verbreitet, oder aufs Neue angeregt werden, wogegen es weit schwerer zu begreifen ist, daß sich ein Italiäner so sehr in fremde Lebensverhältniße hineindachte und die Noth in Westfranken dergestalt sich zu Herzen nahm, daß er ein Werk, wie das in Frage stehende hervorbringen konnte. Ju-

---

copi, quem honorare antiquo beneficio, vel quem expoliare malit, relinquentes. Neque timor est aliquis, vel qui rebus ecclesiasticis ab episcopo nudatus fuerit, per fortitudinem saecularium, nisi supplex et humilis, ad eas aspirare possit. Inter nos autem, si de justitia sanctae Dei ecclesiae Episcopus vel mutire praesumpserit, non solum de rebus, sed de vita illius quemlibet profanum minas inferre vilissimum est. Wenn solche Stellen nicht andeuten, daß Ps.-Is. auf dem Gebiete Karls des Kahlen gelebt und geschrieben habe, dann wüßte ich nicht, wozu eine historische Kritik in der Welt noch nützen sollte.

daſirendes finden wir in Italien ohnedieß nicht. Somit übriget nur, anzunehmen, daß entweder das Reich Carls des Kahlen, oder auch das ſpäter ſogenannte Lotharingien den Pſeudoiſidor erzeugt habe. Am eheſten möchte noch das erſtgenannte deßhalb anzunehmen ſeyn, weil dort weit mehr Bildung, weit mehr hiſtoriſche Gelehrtheit als hier verbreitet war.

Der größte Mißgriff aber war es, wenn man den Papſt Hadrian als den Verfaſſer anzuſehen geneigt war; denn wie mochte wohl dieſer Mann, der im freundſchaftlichſten Verhältniße zu Carl dem Großen ſtand, und das wünſchenswertheſte Zuſammenwirken von Kirche und Staat vor ſich erblickte, ein Verhältniß zwiſchen beiden ſich fingiren, das zu ſeiner Zeit nirgends beſtand, und eine Zerriſſenheit des Lebens enthielt, wie es damals nicht einmal geahnet werden mochte? Sehr wichtig iſt gewiß noch der Umſtand; unter Hadrian ſollten die Beſchlüſſe der zweiten Synode von Nicäa in Betreff der Bilderverehrung auch im Frankenreiche durchgeſetzt werden; allein eine Erklärung um die andere gegen die Beſchlüſſe von Nicäa erfolgte. Welch' trefflicher Anhaltepunct hätte es unter dieſen Umſtänden für Hadrian werden müſſen, wenn auch nur ein und das andere Wort in den Decretalen geſtanden hätte, auf welches er ſich berufen konnte! Hätte es wohl Hadrian unterlaſſen, in der bedeutenden Verlegenheit, in der er war, auch einem der älteſten Päpſte ein günſtiges Wort für die Bilder in den Mund zu legen? Gewiß nicht. Aus demſelben Grunde iſt aber auch anzunehmen, daß überhaupt kein Römer, auch kein ſpäterer, der Verfaſſer ſey, da auch unter dem frommen Ludwig die alte Oppoſition gegen die Bilderverehrung noch

fortwährte, und diesseits der Alpen überhaupt so bald sich nicht verlor. Den Bildern das Wort nicht gesprochen zu haben, deutet hienach abermal auf einen Citramontanischen Verfasser hin. Freilich kömmt bei Hadrian noch der entscheidende Moment hinzu, daß er, der Carl dem Großen die ächte dionysische Sammlung einhändigte, worin gesagt ist, daß in Rom keine älteren Decretalen als die des Siricius vorgefunden würden, zugleich eine andere veranstaltet haben soll, deren Unächtheit am besten durch die des Dionysius bewiesen werden mochte. So Unzusammenhängendes und sich selbst Widersprechendes sollte man doch einen Mann mit fünf gesunden Sinnen, wie Hadrian sie hatte, nicht verrichten lassen. Wie viel anderes ware außerdem noch einem nur auf die Erhebung der päpstlichen Macht ausgehenden Römer am Herzen gelegen; konnte das Scandal, das unter Zacharias in Betreff des Palliums im Frankenreich gegeben worden war, in Rom schon vergessen seyn? Ein Wörtchen nur von diesem Mantel aus dem Munde eines Clemens, Anaklet, Pius, Cornelius u. s. w. hätte Wunder gewirkt; aber — keine Sylbe. Auch keine leise Anspielung, daß es uralte Sitte sey, dem heiligen Petrus ein Opfer zu bringen, weder als Empfehlung durch ein gelegenes Wort, noch durch irgend ein vorgeführtes Beispiel. Endlich wird der Zweifel nicht leicht zu lösen seyn, obgleich ich eben kein Gewicht darauf lege, der Zweifel, ob in Rom damals überhaupt ein so gelehrtes Werk, wie die unächten Decretalen herausgegeben werden konnte. Ich erinnere mich nicht eines einzigen Schriftstellers von einiger Bedeutung, der damals in Rom gelebt hätte; dießseits der

Alpen war die Gelehrsamkeit, wie die Veranlassung, ein Werk gleich dem vorliegenden zu schreiben.

Möhler.

Ueber Joh. 6, 22—59., und das Verhältniß dieser Stelle zum heiligen Abendmahle.

Die Stelle Joh. 6, 22—59. bekam dogmatisches Interesse zuerst zur Zeit und auf Veranlassung der hußitischen Unruhen. Die ungestümmen Verfechter des Kelches bei der Communion der Laien gründeten nämlich ihr beharrliches Verlangen desselben hauptsächlich auch auf Joh. 6, 53., während man von Seiten der Katholiken die Communion unter Einer Gestalt theils durch V. 51. 52. und 58. zu rechtfertigen suchte, theils wohl auch alle Beziehung der Stelle auf die Einsetzung des heiligen Abendmahls in Abrede stellte [a]). — Unter den Reformatoren und ihren ersten Anhängern bestritten Luther [b]), Zwingli [c]), Oecolampadius [d]), Kemnitz [e]), alle Beziehung

---

[a]) So namentlich Gabriel Biel, Lect. 84. super canon. Missae; Nicolaus von Cusa, ep. 7. ad bohemos; Thomas Cajetanus part. III. quaest. 80. art. ult.; Stuardus Tapper, explic. art. 15. Lovaniens.; Johannes Hessel, de comm. sub una spec.; Cornelius Jansenius, ep. 59. Concordiae.

[b]) De capt. babyl. cap. 1.

[c]) De vera et falsa rel. cap. de Euch.

[d]) De verbis Domini: hoc est corpus meum.

[e]) Examen. conc. trid. p. II. pg. 657. ad cp. I. Sess. XXV.

unſerer Stelle auf das Mahl des Herrn. Nur Calvin [f]) mit dem ihm eigenen Scharfſinn trat zwar der Anſicht derer bei, welche behaupteten, es ſey hier nicht von der Euchariſtie ſelbſt und ihrer Einſetzung die Rede, aber er beſtund darauf, daß hier derſelbe geiſtige Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti gemeint ſey, welchen allein er auch in der Euchariſtie annahm, deren äußere Symbole der Herr erſt ſpäter dazu eingeſetzt habe [g]). Das Concilium von Trient ließ die Frage, wie ſich Joh. 6. zur Euchariſtie verhalte, bekanntlich unentſchieden [h]). Indeſſen haben unſeres Wiſſens ſeitdem die meiſten katholiſchen Exegeten [i]) und Dogmatiker unſere Stelle von

---

f) Lib. IV. instit. cp. 17. §. 1. et 5.

g) Noch deutlicher Petrus Martyr contra Gardinerum. p. I. ad sol. 32. objecti: „De sexto capite Joannis, an ad Eucharistiam pertineat, nos ita respondemus, sermonem ibi de sacramento coenae non institui. — Quoniam tamen res ipsa, id est, corporis et sanguinis Christi spiritualis manducatio et potus ibi luculenter traditur, ad quam postea evangelistae ad finem historiae suae declarant Christum adjunxisse symbola externa panis et vini, idcirco nos caput illud a sacramento Eucharistiae non putamus esse alienum.

h) Sess. XXI. cp. 1. — „Utcunque (sermo ille apud Joannem sexto) juxta varias sanctorum patrum et doctorum interpretationes intelligatur.“ Die Entſcheidung unterblieb auf die Vorſtellung namentlich des Biſchofs von Granada. Verg. Pallavicini, histor. conc. trid. l. 17. c. 11. n. 3—10.

i) Auch D. Klee im Commentar über das Evangelium nach Johannes. Mainz. 1829. Doch hat Brentano ſchon (die hl. Schr.

der Eucharistie verstanden, und diesen traten hierin in der letzten Zeit von den Protestanten auch Bretschneider [k]), Scheibel [l]) und Lindner [m]) bei. Doch die neueren und neuesten protestantischen Ausleger des Johannes, Paulus [n]), Kuinöl [o]), Lücke [p]), Tholuck [q]) behaupten, daß in dem Abschnitte nicht von dem Abendmahle, der Gegenwart Christi in demselben und der Art, seiner in demselben theilhaftig zu werden, die Rede sey, obwohl sie in Erklärung der Stelle selbst von einander bedeutend abweichen. Die Differenzen über diese Stelle sind demnach noch nicht ausgeglichen, und dieser Umstand, so wie die anerkannte Wichtigkeit der in der Stelle verzeichneten Rede Jesu möge die folgenden Andeutungen entschuldigen, welche theils über den Zusammenhang der Stelle, theils über die verschiedenen Auffassungs- und Auslegungsweisen derselben, theils über

---

des N. T. I. Thl. Frankfurt 1798.) die spezielle Beziehung auf das Abendmahl in Abrede gestellt, und auch die gleichzeitig mit dem Klee'schen Commentar erschienene Erläuterung des Evang. Johannis von M. Wirth. Ulm 1829. erklärt die Stelle nicht vom Abendmahle.

[k]) Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, apostoli, indole et origine. Lips. 1820.

[l]) Das Abendmahl des Herrn. 1823. S. 153.

[m]) Die Lehre vom Abendmahle nach der Schrift. Hamb. 1831.

[n]) Im Commentar über das N. T. Thl. 4. S. 321 ff.

[o]) Commept. in Ev. Joann. p. 367. ff.

[p]) Commentar über die Schriften des hl. Evangelisten Johannes. Thl. 2. S. 93. ff.

[q]) Commentar zu dem Ev. Johannis. Hamb. 1827. S. 125.

den Punct versucht worden sind, in welchem die verschiedenen Meinungen dereinst zusammentreffen könnten.

Inhalt und Zusammenhang der Stelle.

Jesus hatte jenseits des Sees von Genesaret eine Anzahl von 5000 Menschen auf eine wunderbare Weise gespeiset, und sich darauf, um ihrem unerleuchteten Ungestümm auszuweichen, weiter landeinwärts zurückgezogen. Doch begab er sich, ohne daß sie es inne wurden, in der Nacht noch auf das diesseitige Ufer, und so trafen sie ihn am folgenden Tag in der Synagoge zu Capernaum V. 60., da sie sich gleichfalls hatten überschiffen lassen V. 1—25., und reden ihn mit der Frage an: Lehrer, wann bist du hieher gekommen? Die Speisung des vorigen Tages hatte aber auf die Leute einen Eindruck gemacht, durch welchen die Machtvollkommenheit der Lehre Jesu sowohl, als auch das Außerordentliche seiner Thaten als Antrieb zu ihm zu kommen, zurückgedrängt, dagegen das materielle Bedürfniß und der leibliche Gewinn herrschendes Motiv sich ihm zu nähern, zu werden schien. Darauf macht sie Jesus aufmerksam, V. 26.: „Ihr suchet mich nicht auf, weil ihr Wunder gesehen habt; sondern weil ihr von jenen Broden aßet und satt wurdet", und gibt ihren Bestrebungen (V. 27.) ein anderes Ziel, „bemühet euch nicht, um die vergängliche Speise, sondern um die ins ewige Leben dauernde Speise, welche der Sohn des Menschen euch geben wird. Denn diesen hat der Vater, Gott, ausgezeichnet (nämlich dazu, daß er die ins ewige Leben dauernde Speise gebe, ἐσφράγισεν — gleichsam hiezu gestempelt —). Da die Leute von einer so wichtigen Speise hören, welche ihnen

durch den vor ihnen stehenden Lehrer ertheilt werden solle, — wenn sie sich darum bemüheten (ἐργάζεσθε, V. 27.), so fragen sie nun V. 28.: worin besteht das, was von unserer Seite, gemäß des göttlichen Willens geschehen muß, (ἵνα ἐργαζώμεθα τ. ἔργα τ. θεοῦ,) wenn die βρῶσις εἰς ζωὴν αἰώνιον μένουσα uns zu Theil werden soll? Jesus: „Von eurer Seite wird hiezu erfordert, daß ihr an mich, den Gesandten Gottes, glaubet; dies ist das ἔργον τ. θεοῦ, das von euch ausgehen muß". Von nun an ist der Mittelpunct der Rede bis in die Mitte des 51. V., nämlich bis zu den Worten: καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω κ. τ. λ., die Behauptung des Herrn, daß er der von dem Vater ἐσφραγισμένος und somit an ihm dasjenige erfüllet sey, was seine Zuhörer zur Bedingung, ihm Glauben zu schenken, machen könnten, und um die Forderung, welche die Leute an ihn stellen, damit es ihnen möglich sey, ihm zu glauben, um damit das ἔργον τ. θεοῦ, wodurch sie jener βρῶσις εἰς ζωὴν αἰώνιον fähig und würdig würden, zu leisten. Diese Forderung bringen die Leute in folgender Form vor (V. 30. 31.): An dich glauben, d. h. dich als einen Gesandten Gottes anerkennen und die Folgsamkeit in allen Stücken gegen dich beweisen, welche man einem Gesandten Gottes schuldig ist, können wir nur dann, wenn du dich hiefür so legitimirst, wie Moses, den wir als einen Gesandten Gottes anerkennen, und dem wir als einem solchen in Allem gehorchen. Zwar, du hast uns gestern auf eine wunderbare Weise gespeiset; allein in dieser That vermögen wir doch keine Legitimation anzuerkennen,

welche der des Moſes gleich käme, denn dieſer gab unſern Vätern das Manna, ein Brod vom Himmel gab er ihnen zu eſſen; das Brod aber, womit du geſtern uns geſpeiſet haſt, war gewöhnliches Brod, Brod von der Erde. V. 32. 33. Jeſus: Nicht nur, was ihr als Bedingung ſetzt, um an mich zu glauben, iſt erfüllt, ſondern noch mehr; und ſomit ſeyd ihr an mich zu glauben noch mehr berechtigt und noch ſtärker verbunden, als zum Glauben an Moſes. Damit nämlich etwas als wahres Himmelsbrod angeſehen werden könne, wird zweierlei erfordert, erſtens, daß es vom Himmel herabkomme, und zweitens, daß es der Welt Leben gebe. Das Letzte hat das Manna, welches Moſes euern Vätern gegeben hat, nicht geleiſtet, denn dieſe ſind ja geſtorben (V. 49.). Die Juden (V. 34.): Herr gib uns in allweg dieſes Brod, (das vom Himmel kommt und der Welt das Leben gibt,) und wir werden an dich glauben. V. 35. Jeſus: Dieſes Lebensbrod bin ich ſelber. Ich bin vom Himmel herabgekommen (V. 38. 41. 50. 51. 58.) und gebe das Leben (V. 35. 39. 40. 44. 47. 50. 51. 58.). — Damit wäre nun auf die Frage der Juden V. 38.: τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύωμέν σοι; τί ἐργάζῃ; geantwortet, und Jeſus könnte auf die nähere Bezeichnung der βρῶσις εἰς ζωὴν αἰώνιον μένουσα übergehen. Allein er findet für gut und wird zum Theil veranlaßt, ſeinen Zuhörern bemerklich zu machen, daß es ihm nicht unbekannt ſey, wie ſie (d. h. Viele aus ihnen) trotz dem, daß ſie ihn, das Himmelsbrod, ſähen, dennoch nicht glaubten V. 36.; daß er übrigens nach dem Willen des Vaters und nach ſeiner Be-

stimmung an Jedem, welcher sich an ihn anschließe, sich als das Himmelsbrod erweise, indem er ihm ewiges Leben mittheile (V. 37, 38, 39, 40.); daß es ferner auch erklärlich sey, warum Viele aus ihnen in ihm nicht das Himmelsbrod erkenneten, und deßhalb auch nicht an ihn sich anschlößen; denn es gehöre schon zu diesem Erkennen eine Wirksamkeit Gottes, welche sich nicht in Allen vorfinde; wo diese aber Statt habe, da komme auch Jeder zu ihm, erkenne und erfahre ihn als das wahre Himmelsbrod V. 41. 42. 43. 44. 45.; dennoch sey jene Wirksamkeit Gottes, welche derselbe in gewißen Menschen ausübe, eine ganz andere, als welche in Jesu vermöge seines ganz eigenthümlichen Verhältnißes zum Vater vor sich gehe V. 46. Nachdem Jesus noch den Hauptinhalt seiner Rede v. V. 32—46., daß er das Brod sey, welches vom Himmel herabgekommen sey und das Leben gebe, während das mosaische Himmelsbrod kein Leben zu geben, ja das vorhandene nicht einmal zu erhalten vermochte, V. 47—51. wiederholt hat, bezeichnet er nun im 51. V. nach den Worten ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, das Brod näher, welches er im 27. V. τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ἐγὼ δώσω, genannt hatte, und sagt:

Das Brod nun aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt, V. 51. In welcher Weise nun aber Jesus sein Fleisch ihnen zu essen geben könne, darüber konnten die Juden unter sich nicht einig werden (V. 52.). Jesus wiederholt daher dieselbe Behauptung und setzt zu näherer Bestimmung bei, daß er sein Fleisch meine, insofern er dasselbe in den Tod gebe,

dasselbe sey eine Speise, welche das ewige Leben gebe, und welche die Genießenden in derselben Weise mit ihm verbinde, wie er selbst mit dem Vater verbunden sey, V. 53—58. Und weil am Ende Alles davon abhieng, daß ihn die Juden als eine wahrere Himmelsspeise, als das Manna war, anerkenneten, da von dieser Anerkenntniß eben die Befähigung für die βρῶσις εἰς τὴν ζωὴν αἰώνιον bedingt war, so wiederholt er im 58. V. die Behauptung noch einmal, daß er das allein wahre Himmelsbrod sey.

Die V. 51—58. sind es nun, in welchen eine Anzahl von Theologen so wenig Beziehung auf das Abendmahl, als in dem Vorhergegangenen findet, während Andere eine Verheißung des Abendmahles darin sehen. Wir wollen die Gründe Jener und Dieser genauer betrachten.

1) D. Paulus erklärt den ganzen Abschnitt so: „Ein Theil der Volksmenge, welcher Jesus zu essen verschafft hatte, war ihm nachgekommen. Jesus, der nicht um leiblicher Vortheile willen aufgesucht seyn will, tadelt sie, und fordert sie auf sich die unvergängliche, ewig belebende Nahrung, welche er, der vor ihnen stehende Mensch, gewähren kann und will, zu erarbeiten. Die Zuhörer: Wie sollen wir dies machen, daß wir das erarbeiten, was eigentlich eine Arbeit, ein Werk Gottes seyn muß? Jesus (V. 29.): Wohl wahr ist es, es ist (in einer andern Beziehung) ein Werk, eine Arbeit der Gottheit, daß man mir, ihrem Abgesandten, durch Ueberzeugung getreu werde. — Leichtsinnig und roh eigennützig erwiedern Einige: Je nun, was thust du, uns zum Zeichen, daß wir dir treu ergeben zu seyn Ursache haben? Was erar-

beiteſt du für uns (da du gefordert haſt, daß wir uns ſelbſt das Wichtigſte erarbeiten ſollten)? Etwa für alle Tage ſo eine Speiſe vom Himmel her, wie das Manna geweſen ſeyn ſoll? Fürs erſte, erwiedert Jeſus ganz kurz, wenn ihr meinet, die Nahrung, welche Moſe gab, ſey vom Himmel hergeweſen, ſo habt ihr vom Manna eine ſehr unrichtige Vorſtellung. — Was euch aber jetzt zunächſt angeht, iſt dieſes, daß gegenwärtig von der väterlichen Gottheit die eigentliche ächte Nahrung, welche wirklich vom Himmel her iſt, angeboten wird. Denn (V. 33.) der, welcher vom Himmel herabkommt, um die Menſchheit zu beleben (auf ſich deutend) iſt ja wohl eine göttliche Nahrung. Einige Zuhörer (nicht jene Leichtſinnigen v. V. 30. 31.): Herr immerhin gib uns dieſe. Der Herr: Ich verſtehe unter dieſer Nahrung nichts anderes, als mich ſelbſt. Durch Verbindung mit mir, durch Treuergebenheit gegen mich als Lehrer, kann man die Begierde nach dem Himmliſchen jederzeit befriedigen. Andere, als die von V. 34—40., phariſäiſch geſinnte Emiſſäre, eilen die entſtehende Anhänglichkeit an Jeſus zu zerſtören, murmeln über ihn (V. 41. 42.). Dieſen Hartſinnigen antwortet Jeſus: Unterlaſſet euer Lärmenmachen. Euch bringt nicht Gott, ſondern euere Verfolgungsſucht in meine Nähe; und wen Gott nicht zieht, von dem erwarte ich keine Annäherung u. ſ. w. Hierauf (V. 47. f.) wendet ſich Jeſus aufs Neue an Alle zugleich, und ſetzt die Erklärung (von V. 32. 33.) fort, inwiefern er ſich eine Gottesnahrung und vom Himmel gekommen, nenne. V. 51. Ich bin, inſofern ich vom Himmel kam (d. h. vermöge meines aus dem Himmel gekommenen Geiſtes, der Quelle der Einſichten, die

ich lehre,) ächte Lebensnahrung. Wer von mir in dieser Beziehung ißt, (meinen Geist und dessen Lehren von der Gottheit Willen in sich aufnimmt), lebt ewig ein ächtes Leben. — Auch mein Fleisch aber, καὶ ὁ ἄρτος δὲ κ. τ. λ., (d. h. auch mein irdisches Daseyn, auch das, was ich erst durch mein Menschwerden ward) ist zum Leben für die Menschheit eine Nahrung, die ich geben will. (Bis zur Scheidung im 51. V. will sich nämlich Jesus als ὁ καταβὰς ἐκ τ. οὐρανοῦ eine Lebensnahrung genannt haben, folglich insofern er seinen Geist, den jetzt im Körper sich äußernden, als einen vorher bei Gott im Himmel gewesenen und zwar als einen dort in einer großen Vorzüglichkeit gewesenen dachte und beschrieb. Jetzt aber kommt er auch auf sich, insofern er σὰρξ ἐγένετο, für jetzt irdisch, menschlich da war. Auch in dieser Qualität beschreibt er sich von V. 51. καὶ ὁ ἄρτος δὲ, an als eine ächte Lebensnahrung. Und wie er vorhin, da er als der vom Himmel gekommene gegessen und getrunken seyn wollte, nichts anderes als das Aufnehmen seiner Einsichten, mit denen er vom Himmel gekommen zu seyn voraussetzte, verstund: so will er auch hier, wo er als ein Menschgewordener gegessen seyn will, nichts anders sagen, als es solle sein ganzes Betragen als Mensch von den Menschen zu ihrem Besten aufgefaßt und angewendet werden.) Die Juden deuten ihn ganz roh: Er wolle seinen Körper essen lassen, V. 52. Jesus treibt das Auffallende des vorher Gesagten noch höher, um sie zum Verstummen zu bringen. Nachdem er diesen Zweck erreicht hat, bis V. 54. wendet er sich nun wieder zur allgemeinern Belehrung, und gibt nun wirklich an, in welchem

Sinn er indeß gefordert habe, daß man ihn (nach seinem geistigen und irdischen Daseyn) essen solle. Wer mich ißt, lebt mit mir vereinigt, lebt für mich, wie ich für den Vater lebe, weil er der wahrhaft Lebende mich gesendet hat (V. 57.). Jesus nach seinem Fleisch oder irdischen Daseyn essen, sollte demnach so viel seyn, als — ihn in seiner irdischen Gegenwart so auffassen (ihn so kennen lernen), daß man sich ihm unzertrennlich mache, sich von ihm senden, zur Ausübung und Ausbreitung alles Guten gebrauchen lasse."

Gegen diese Darstellung ist nun aber: a) daß, ohne daß die Erzählung dazu berechtigt, diejenigen, zu welchen Jesus spricht, und welche ihm erwiedern, zu oft wechseln. V. 25. redet die Jesu nachgekommene Volksmenge im Allgemeinen, und ihr erwiedert auch Jesus im 26. und 27. V.; V. 30 und 31. würden von Leichtsinnigen und roh Eigennützigen gesprochen; und sie würden von Jesus V. 32 u. 33. angeredet. Andere wären schon wieder die V. 34. Redenden; und zu diesen spräche Jesus V. 35—40. V. 41 u. 42. lassen sich pharisäisch gesinnte Emißäre hören, und diese Hartsinnigen und Feindseligen weißt der Herr bis V. 47. zurecht. Von ihnen wendet er sich V. 47. wieder zur ganzen Volksmenge bis V. 52. V. 52. lassen sich die Mißgünstigen aus Judäa wieder hören, und werden V. 54. vom Herrn zum Schweigen gebracht, der sich hierauf wieder zur allgemeinen Belehrung wendet. Siebenmal wechselten also die Redenden und Angeredeten, und vier verschiedene Partieen müßte man sich denken: die ganze Schaar, eine Partie Leichtsinniger und Roher, eine Partie Gutmüthiger, Hör- und

Folgewilliger, und endlich die Partie der pharisäisch gesinnten Gegner aus Judäa. Und doch liegt in der Erzählung selbst kein Grund, die Personen unter sich abwechselnd zu denken; höchstens möchte man mit einigem Schein die V. 41 u. 53. genannten Ἰουδαίους von den Uebrigen unterscheiden. Aber auch dieser Schein verschwindet, wenn man darauf achtet, daß die Ἰουδαῖοι (V. 41.) im V. 42. sprechen: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσὴφ, οὗ ἡμεῖς οἴδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα; gerade so, wie seine galiläischen Landsleute Matth. 13, 55. Luc. 4, 22. sprechen, und auch wohl nur Landsleute sprechen konnten. b) Fürs Zweite sträuben sich V. 27—30. unverkennbar gegen den Sinn, welcher ihnen nach der dargestellten Auffassung unterlegt wird, und wird durch diese der Zusammenhang selbst gestört. Läßt es sich annehmen, daß den Zuhörern bei V. 27. der Gedanke gekommen wäre, „dieser Lehrer muthet uns zu, was nur Gott bewirken kann," da ja eben Jesus von einer Speise spricht, welche Gott ihnen geben wolle durch ihn, welchen er hiezu besonders beauftragt und legitimirt habe? Ferner, wie wäre auf die Frage V. 29. in dem angenommenen Sinne — V. 29. eine Antwort? Die Zuhörer möchten wissen, was sie zu thun haben, um das Brod des ewigen Lebens zu erwirken; und Jesus sagte ihnen: Freilich könnet ihr in einer Beziehung nicht erfüllen, was Bedingung der Erlangung dieses Lebensbrodes ist! Endlich, daß V. 28. u. 29. von Werken, welche die Juden verrichten sollten, die Rede ist, und daß sie es auch so verstunden, erhellet aus V. 30. klar, wo sie sich anheischig machen, das von ihnen Verlangte (den Glauben

an Jesus als den Gesandten Gottes) unter der beigefügten Bedingung zu leisten. — Dagegen geht Alles sehr gut aufeinander, wenn man V. 28. ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ erklärt „gottgefällige Werke (durch welche man nämlich jene βρῶσις εἰς ζωὴν αἰώνιον zu erlangen verdient), welche Bedeutung auch durch Ps. 51, 19. Jerem. 48, 10. Offenb. 2, 26. vollkommen gerechtfertigt ist. c) Die Trennung der Qualitäten Jesu, nämlich insofern er seinem Geiste nach vom Himmel gekommen, und insofern er seiner Leiblichkeit nach auf Erden wandelte, ist sowohl für sich unstatthaft, als in der Erzählung, die wir vor uns haben, und in dem ganzen Evangelium nicht begründet. Zwar ist nämlich die göttliche Natur des Heilandes von seiner menschlichen auch in der Schrift unterschieden, aber nirgends so, daß als das Göttliche in ihm sein Geist (und außerdem nichts), und als das Menschliche in ihm sein Körper, in dem sein Geist auf Erden sich äußerte (und weiter nichts) verstanden würde. Sodann läßt sich gar nicht klar denken, wie Jesus seinen Geist (d. h. seine Lehre, nach D. Paulus) und seine menschliche Erscheinung als zwei verschiedene Elemente, durch welche man allein ächte Lebensnahrung sich aneignen könne, bezeichnen konnte. Seine Lehre trug er doch nur als Menschgewordener vor; ohne dieß würde uns sein πνεῦμα, „dieses vorher im Himmel und zwar in einer großen Vorzüglichkeit gewesene" nichts nützen; und ohne sein πνεῦμα würde uns auch seine ganze Menschheit wenigstens kein Himmelsbrod seyn können. Wo daher Jesus von sich als einem Himmelsbrod und von einer Speise redet, die das ewige Leben geben soll, da kann er seine himmlische

und

und seine menschliche Qualität nicht neben einander stellen, da ist die eine nicht ohne die andere zu denken. Der Erzähler bezeichnet eine solche Trennung der göttlichen und menschlichen Eigenschaften des Herrn auch mit keinem Worte. Vielmehr stellt sich Jesus seinen Zuhörern, wie er vor ihnen stund, als einen vom Himmel gekommenen, dar V. 35. ff., und so faßten auch die Juden V. 41. seine Rede auf, daß er, wie er vor ihnen sprach, und wie sie seinen Vater und seine Mutter kannten, sich einen vom Himmel Herabgekommenen nenne. Und wie leicht konnte ihnen Jesus erwiedern, nicht wie ihr mich vor euch sehet, überhaupt nicht nach meinen Eigenschaften als Mensch bin ich vom Himmel gekommen, nur mein Geist ist himmlischen Ursprunges? Statt dessen aber beharrt er darauf, so wie er sich vor ihnen darstellte, als Himmelsbrod anerkannt zu werden, und bezeichnet nur, was zu dieser Anerkennung nöthig sey. Dies läßt der Annahme nicht widerstehen, daß Jesus in einer solchen Scheidung seiner Qualitäten hier überall nicht spreche. d) Daß V. 51. unter „ἡ σάρξ μου, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς“ — sein ganzes Betragen als Mensch, ihn den Menschgewordenen bedeuten soll, läßt sich sprachlich nicht begründen. Zwar wird die menschliche Erscheinung Jesu nicht selten mit σάρξ Joh. 1, 14. I. Br. Joh. 4, 2 u. 3. II. Joh. 7. I. Tim. 3, 16. Hebr. 5, 17. bezeichnet, allein dann erhellt diese Bedeutung aus dem Zusammenhang, an welchen man bei Ausmittelung der von mehreren möglichen Bedeutungen im einzelnen Falle wirklichen stets gewiesen ist. Hier aber läßt der

Zusammenhang diese Bedeutung nicht zu. Einmal, weil V. 53. ff. σάρξ und αἷμα mit einander verbunden werden, und wo immer der Herr σάρξ und αἷμα von sich, oder wo es die Apostel mit Beziehung auf ihn verbinden, da ist nicht von seinem Leben, sondern von seinem Tode die Rede. Selbst Hebr. 2, 14., wo es heißt: ἐπεὶ τὰ παιδία κεκοινώνηκε σαρκὸς καὶ αἵματος, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν, ist sogleich die Beziehung auf den Tod Jesu scharf genug bezeichnet, wenn der Verfasser des Briefes hinzusetzt, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου. In den Einsetzungsworten des Abendmahls aber, wo αἷμα in enge Verbindung mit σῶμα gesetzt wird, wird die Beziehung des Leibes und Blutes nicht auf das Leben, sondern auf den Tod Jesu von Niemanden in Abrede gestellt. Matth. 26, 26—28. Mark, 14, 22—24. Luk. 22, 19—20. I. Kor. 11, 23—25. Endlich wird sich wohl keine Stelle im N. T. aufbringen lassen, in welcher διδόναι τὴν σάρκα von dem Herrn in einer andern Bedeutung als der der Dahingabe seines Leibes in den Tod gesetzt wird.

Doch der Behauptung, daß Joh. 5, 51. ff. von einem Genießen des lebendigen Christus spreche, und daß die Beziehung auf den Tod Jesu gleichsam nur ein Seitenblick, keineswegs aber die Hauptidee sey, hat erst

2) Dr. David Schulz *) ihre ganze Schärfe gegeben,

---

*) Die christliche Lehre vom hl. Abendmahl. Leipzig 1824. S. 95. a. a. O.

indem er behauptet: Nur im lebendigen Zustand, Fleisch am lebendigen Leibe bedeutet σάρξ. Geschlachtetes Fleisch heißt κρέας; und daraus S. 161. folgert: „Wie unmöglich es sey, des Erlösers hiesige Rede auf die Abendmahlsfeier, welche zur Zeit noch zukünftig war, und auf den erst nach dem Tode desselben möglichen Genuß seines wirklichen Fleisches und Blutes zu beziehen; dieses geht schon daraus unmittelbar hervor, daß die Worte σάρξ und αἷμα gebraucht sind, welche nach den obigen Feststellungen ihrer Bedeutungen niemals von einem Todten gebraucht werden können, sondern nur von einem Lebendigen. Geschlachtet Fleisch heißt κρέας; ἐσθίειν, κατεσθίειν, Φάγειν τὰς σάρκας τινὸς kann nur heißen, Einen im lebendigen Zustande (schlimmen Sinnes) umbringen, aufreiben; (guten Sinnes oder uneigentlich) Genuß von ihm haben. — Eben so wenig kann τὸ ἅιμά τινος πίνειν von einem Todten gelten, den man entweder umbringt, d. i. sein Blut vergießt, oder im guten Sinn von seinem lebendigen Daseyn irgendwie gestärkt, genährt, erquickt wird. Αἷμα ist ja gerade das Leben des Fleisches selber." S. 152. „Also, daß der göttliche Logos unter den Menschen erschien, der ewige Gottes Sohn als ein Menschensohn auftrat zum Heil, zur Erlösung der Welt von der Sünde und ihrem Elend; daß er in einem zeitlichen Sinnenleben zur sichtlichen Anschauung sich der Menschheit darstellte, und ihnen Licht, Leben und Wahrheit und alle Segnungen des Himmels gewährte; daß er sein ganzes Erdenleben als Messias der Rettung der Menschheit weihete, ja dieses Leben aus Liebe für dieselbe freiwillig aufzuopfern beschloß: daß ist es, warum

er der Logos (das Wort, die Lehre) des Lebens, das Brod vom Himmel, das Wasser des Lebens, das Licht der Welt, der von oben Gekommene heißt, und in Hinsicht worauf gefordert wird, daß seine Zuhörer sein Fleich essen, sein Blut trinken, d. i. seiner segenreichen Erscheinung unter ihnen als Menschensohn mit Fleisch und Blut, und der Wohlthat seiner Lebensaufopferung zu ihrem Besten, um in das Gottesreich einzugehen, sich theilhaftig machen, und gleichsam als ihre wahre Seelennahrung ihn genießen sollten." Wir bemerken hierüber Folgendes:

Zwar wird von Niemanden behauptet, daß im Abendmahl von Jesus seinen Jüngern sein lebloser Leib gereicht worden sey, und nirgends lebt man des Glaubens, daß im hl. Abendmahle der entseelte Leib des Herrn den Gläubigen gereicht werde, und insofern könnte bei der Schulz'schen Behauptung, daß σάρξ niemals Fleisch von einem getödteten Leibe bedeute, die Ansicht, welche in unserer Stelle von V. 51. an eine Verheißung des hl. Abendmahls findet, immer noch bestehen. Aber folgende Stellen können, weil doch auf diese Behauptung so viel Gewicht gelegt werden will, dieselbe berichtigen: V. Mos. 28. steht unter andern Drohungen, welche von V. 15. an über die Uebertreter der Gebote Gottes ausgesprochen werden, V. 53. diese: καὶ φάγῃ τὰ ἔκγονα τῆς κοιλίας σου, κρέα υἱῶν σου, und du wirst essen das Fleisch deiner Söhne; aber statt κρέα steht V. 55. alsbald σαρκῶν: δοῦναι ἐνὶ αὐτῶν, ἀπὸ τῶν σαρκῶν τῶν τέκνων αὐτοῦ, ὧν ἂν κατέσθῃ, διὰ τὸ μὴ καταλειφθῆναι αὐτῷ

οὐδὲν, (der weichlichſte und wohllüſtigſte Mann wird ſeinem Bruder und ſeinem Weibe, und dem, der noch übrig iſt von ſeinen Söhnen mißgönnen V. 54., Einem von ihnen zu geben von dem Fleiſche ſeiner Söhne, die er ißt, weil ihm nichts übrig bleibt u. ſ. w.). Hier darf alſo unter σάρκες an Fleiſch am lebendigen Leibe gar nicht gedacht werden. Offenb. 17, 16. καὶ τὰ δέκα κέρατα τὰς σάρκας τῆς πόρνης φάγονται (die zehen Hörner aber, die du auf dem Thiere ſaheſt, dieſe werden die Hure haſſen, ſie plündern, nackt ausziehen, ihr Fleiſch freſſen u. ſ. w.). Hier wird man nicht leicht an Fleiſch vom lebendigen Leibe denken. Offenb. 19, 21. καὶ οἱ λοιποὶ ἀπεκτάνθησαν —, καὶ πάντα τὰ ὄρνεα ἐχορτάσθησαν ἐκ τῶν σαρκῶν αὐτῶν, (die Andern wurden getödtet mit dem Schwerdt, und alle Vögel des Himmels ſättigten ſich von ihrem Fleiſche,) ſprechen die dürren Worte von Fleiſch an getödteten Leibern. — Anlangend aber die in den Verſen des hier behandelten Johanneiſchen Abſchnittes vorkommende Futurform von, V. 27 u. 51. δώσει und δώσω, ſo genügt gewiß zu ihrer Erklärung die Bemerkung nicht, daß ſie nichts weiter bezeichne, als, daß etwas geſchehen ſoll, darf, muß, oder daß man etwas thun wolle, wozu bereit ſey.“ S. 173. Man hätte einen Grund angeben ſollen, warum gerade nur in dieſen VV. und ſonſt nirgends in der ganzen Rede Jeſu, wo doch nach der eben genannten Bemerkung dieſelbe Veranlaſſung zu Futurformen wäre, ſolche geſetzt ſind. So lange man aber dieſes nicht thut, iſt gewiß das größere Recht auf Seite derer, welche die Futurformen auch in Futurbedeutung nehmen.

Deßhalb kommen die neuern Exegeten darin überein, daß sie V. 51. von dem Tode Jesu verstehen; aber auch die meisten von ihnen läugnen die Beziehung der Stelle auf das hl. Abendmahl.

3) Kuinöl sagt zu V. 51.: Comparat se Christus cum cibo, a Deo hominibus quasi parato. v. 33. seq., dixerat, se nutrimenta iis praebere, quibus uti debereut, ut consequerentur felicitatem v. 35. 48.; per haec nutrimenta intellexerat doctrinam suam, et professus erat, se per doctrinam suggerere cibum animis ipsum audientium. Jam ab alia parte docet, quomodo ipse sit et dici possit ἄρτος, cibus, ac nutrimenta animi praebeat. Repetita nimirum imagine, qua hoctenus de doctrina sua divina usus erat, ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τ. οὐρανοῦ — εἰς τον αἰῶνα, addit: καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, — κόσμου ζωῆς, est vero etiam panis ille, quem dabo, corpus meum, quod pro salute hominum morti tradam. Eatenus quoque ego animis vestris cibum et nutrimentum praebeo, quatenus moriar, necem meam in usum quam maxime saluberrimum convertite. Morte cruenta (sagt Kuinöl), quam Christus subiit, ut novam religionem solemniter sanciret et stabiliret, ut non offendantur, sed fructus mortis ipsius ad se transferant et percipiant, iisque excitentur ad amorem in eum, ad imitationem exempli ipsius. Demnach spräche Jesus in der Stelle V. 33—58. von einem Genuß, welchen er seinen Anhängern in zweifacher Beziehung darbiete, V. 33—51. nämlich

von dem Vortheil, welchen ihnen seine Lehre, V. 51—58. aber von dem Vortheil, welchen sein Tod ihnen bringe. — Diese Auffassung empfiehlt sich durch ihre Einfachheit; allein bei genauerer Betrachtung und Erwägung hat sie doch Vieles gegen sich. Es wird bei derselben nämlich angenommen, daß die Redensarten: ὁ ἄρτος ἐκ τ. οὐρανοῦ, ὁ ἄρτος τ. θεοῦ, ἐγά ἐιμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, ὁ ἄρτος ο ζῶν nichts anderes bedeuten, als die Lehre Jesu; und daß φάγειν ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου nicht mehr besagen wolle, als dieser Lehre Glauben beimessen. Allein man hat diese Bedeutung noch sehr wenig begründet. Philo de Decal. p. 745. D. nennt zwar die göttlichen Gesetz: und Vorschriften τροφὰς διανοίας; ebend. S. 749. συμπόσιον. Sir. 15, 3. φωμιεῖ αὐτὸν (ἡ σοφία) ἄρτον συνεσέως, καὶ ὑδωρ σοφίας ποτίσει αὐτόν. 24, 21. οἱ ἐσθίοντές με (τ. σοφίαν) ἔτι πεινάσουσι, καὶ οἱ πίοντές με ἔτι διψήσουσι. Vergl. Ezech. 2. 8. Prov. 10, 11. Joh. 4, 10. (7, 38.) I. Petr. 2, 2. Offenb. 10, 8. ff. Lightfoot zu Luk. 10, 25. S. 792. Hebr. 5, 12. ff. Allein diese Stellen alle, die sich noch vermehren ließen, beweisen wohl, daß nach der hebraisirenden Denk- und Redeweise die Lehre wohl mit Brod und Wasser, mit Speise und Trank verglichen und mit diesen Ausdrücken bezeichnet wird; aber sie beweisen nicht, daß sich Jesus selbst insofern ein Himmelsbrod, ein lebendiges Brod, ein Brod des Lebens nannte, als seine Lehre eine höhere und geistige Nahrung sey. Denn nie sagt er von V. 32—51. das Brod, das ich gebe, wozu er doch durch die Entgegensetzung des Manna, welches Mo-

ses gegeben hatte, veranlaßt war; sondern sich selbst, seine Persönlichkeit nannte er ein Himmelsbrod, das der Vater ihnen gebe, und durch deren Aufnahme, (also nicht blos durch die Aufnahme seiner Lehre) ihre sittlichen Bedürfnisse in allweg befriedigt werden sollten. Deßhalb ist auch πιστεύειν, wie überall bei Johannes und Paulus in seiner intensiveren Bedeutung, der sittlichen Aufnahme der ganzen Person Jesu zu verstehen, und wird gleichbedeutend mit ἔρχεσθαι π. αὐτὸν gesetzt. Ist aber V. 32—51. von der ganzen Persönlichkeit Jesu die Rede, so ist darin zugleich auch der sterbende Heiland begriffen. Und wenn nun doch V. 52. von dem sterbenden Heilande als einer Speise die Rede ist, so muß von einem Genusse anderer Art, als von dem, welcher V. 32—51. durch das ἔρχεσθαι πρὸς αὐτὸν und πιστεύειν ἐπὶ αὐτὸν bezeichnet und vermittelt wird, die Rede seyn. — Daran läßt sich vollends nicht zweifeln, wenn man nur die Veränderung, welche V. 52. in der Construction vor sich gehet, nicht übersehen will. Schon das καὶ — δὲ V. 51. zeigt an, daß etwas von dem Vorhergehenden Verschiedenes nun beigebracht werde. Man vergl. Ap.Gesch. 5, 32. καὶ ἡμεῖς ἐσμεν αὐτοῦ μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων, καὶ τὸ πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον. Ap.Gesch. 3, 22. 24. Μωυσῆς μὲν γὰρ πρὸς τοὺς πατέρας εἶπεν — καὶ πάντες δὲ οἱ προφῆται. Joh. 15, 27. ὁ παράκλητος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ, καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε I. Tim. 3, 10. Aeschin. cap. 5. Arrian de exped. Alex. l. III. cp. 2. Aelian. V. H. l. IX. ep. 9. Cfr. Viger. edit. Lips. 1822. S. 554. Dann aber

— welcher Unterschied ist zwischen dem Brode, von welchem von V. 51. an die Rede ist, und zwischen dem, wovon bis dorthin gesprochen wird. Hier nennt Christus sich ein Brod, dort — spricht er von einem Brode, das er gibt; im ersteren Abschnitt ist ὁ ἄρτος immer das Prädicat, im folgenden immer Subject; jenes Brod ist Jesus, damals schon, da er spricht, dieses Brod wird er erst geben; dort erklärt er alsbald V. 35., in welchem Sinne er sich das Brod des Lebens nenne, ὁ ἐρχόμενος πρός με, οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε. Hier besteht er darauf, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. — War vorher von der Aufnahme seiner Persönlichkeit überhaupt im Glauben die Rede; so ist jetzt von einem Genusse Seiner, des sterbenden Heilandes, als einer Speise die Rede; welche der βρῶσις ἀπολλυμένη V. 27., welche genossen worden war, entgegengesetzt wird. — Aus diesem Allem aber geht hervor, daß Jesus von einer andern Aufnahme Seiner, als des Himmelsbrodes, und von einer andern Aufnahme Seiner, als des sterbenden Heilandes spreche. Jene ist die Aufnahme im Glauben, diese bezeichnet er hier überhaupt als ein Genießen, näher aber nicht.

4) D. F. Lücke erklärt für das Thema der ganzen Rede V. 33. ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ. „Für diesen ἄρτος τ. θ. etc. erkläre Jesus V. 35. sich selbst, und in welchem Sinne er sich diesen ἄρτος nenne, sage er V. 51. ff. Nämlich, sagt

L., die Worte: ἡ σάρξ μου, ἣν ἐγὼ δώσω κ. τ. λ. weisen unverkennbar auf den Tod des irdischen Heilandeslebens hin. Johannes nennt das Theilhaben der Welt an dem Erlöser, das Vereintseyn der Menschen mit ihm im Glauben zum ewigen Leben — das Verherrlichtwerden oder Verklärtwerden des Menschensohnes. Diese Verherrlichung ist aber nach Jesu eigenen Erklärungen bei Johannes abhängig von der freien und vollen Wirksamkeit des hl. Geistes; diese aber beginnet erst mit dem Tode Christi. Der Tod des Menschensohnes entfesselt gleichsam den bis dahin gebundenen Geist Gottes und Christi; und macht so erst der Welt das himmlische Leben des Erlösers recht genießbar. Dem gemäß erklärt also Jesus V. 51.: sein Tod für das Leben der Welt werde den Genuß jenes Himmelsbrodes erst möglich machen, d. h. den Glauben an ihn und die Gemeinschaft mit ihm, dem Sohne Gottes, erst recht gründen und vollenden. In Folgendem aber, setzt Lücke bei, lasse Jesus, da die Juden so argen Mißverstand seiner Worte äußern, den Gedanken an seinen Tod wieder fahren." Der Inhalt der ganzen Rede wäre demnach: „Ich bin das vom Himmel gekommene Brod des Lebens; dieses müsset ihr genießen, wenn ihr des ewigen Lebens wollet theilhaftig werden; ihr werdet es aber erst dann recht und ganz genießen können, wenn ich werde gestorben seyn."

Diese Auffassungsweise der Stelle dringt tiefer in den Geist des Johannes, als die vorher aufgeführten, ein, und empfiehlt sich namentlich durch das Eingehen in die intensive Bedeutung der Ausdrücke „Jesum als das Himmelsbrod essen, sein Fleisch essen" u. s. f. Allein es ist doch daran zu zwei-

feln, ob sie sich hinlänglich begründen lasse, wenn man erwägt, daß es nicht wahrscheinlich ist, daß das Hauptthema in einem Satze liegen soll, auf welchen Jesus nur durch die Fragen und Gegenreden seiner Zuhörer geführt wurde. Was Er als Hauptsatz seiner Rede ankündet, sind vielmehr die Worte, welche er V. 27. an die Spitze seiner Rede stellt: ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει, worauf V. 31. καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐστιν, ἣν ἐγὼ δώσω κ. τ. λ. unverkennbar zurückweist. Allerdings macht Jesus namentlich bei Johannes die volle Verherrlichung seiner Person und seines Werkes von der freien und vollen Wirksamkeit des hl. Geistes, die erst nach dem Tode des Herrn eintreten sollte, abhängig. Allein, wenn V. 51. den Sinn enthalten sollte: die Himmelsspeise, die ich bin, wird euch erst nach meinem Tode durch den hl. Geist gegeben werden können: so müßte ὁ ἄρτος δὲ κ. τ. λ. V. 51. von demselben Genusse, und derselben Weise des Genusses verstanden werden, wie oben, wogegen nicht nur das καὶ — δὲ, sondern auch die im Uebrigen verschiedene Construction der Worte im V. 51. ff., namentlich des ἄρτος etc. streitet. Ferner wird gerade hier des hl. Geistes in der ganzen Rede nicht erwähnt, und er konnte auch nicht in der von Lücke angenommenen Weise eingeführt werden, wenn die Argumentation des Herrn ihre Bündigkeit nicht verlieren sollte. Nämlich die Juden hatten ja, daß Jesus ihnen ein Himmelsbrod gewähre, als die Bedingung gesetzt, unter welcher sie an ihn

glauben wollten, und Jesus erklärt, daß diese Bedingung in demselben Augenblicke von seiner Seite erfüllt sey, da er das Himmelsbrod sey; somit könnten sie an ihn glauben. Dagegen hätte der Herr selbst gegen sich gesprochen, und Glauben für jetzt nicht verlangen können, wenn der Sinn seiner Rede der gewesen wäre, „ich bin das wahre Himmelsbrod, aber ich bin dies euch erst nach meinem Tode.“ Die eigentliche und wahre Erfüllung der Bedingung hätte er in die Zukunft gesetzt, und doch das Bedingte jetzt schon gefordert. Daß dem aber nicht so sey, ergibt sich schon daraus, daß V. 32—51. von einem seinen Zuhörern in seiner Person gegenwärtigen und damals schon (im Glauben) zu genießenden Brode gesprochen wird. Endlich, wenn Jesus V. 51. nichts sagen wollte, als die volle Mittheilung jenes Himmelsbrodes werde erst geschehen können durch den Tod seines Fleisches für das Leben der Welt; wenn er also damit nur die Zeit bezeichnen wollte, von welcher an er ihnen das Himmelsbrod reichen werde: so hätte er den Sinn ziemlich dunkel hingestellt, und man würde viel eher das ganz deutliche καὶ τὸν ἄρτον τοῦτον δώσω ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ, ἐν ᾧ δώσω τὴν σάρκά μου κ. τ. λ. oder etwas Dem-Aehnliches erwarten. So ist gegen diese Auffassung der Zusammenhang der ganzen Rede und viele Einzelnheiten in derselben. Daß Jesus aber seine Zuhörer so wenig gekannt hätte, daß er erst durch V. 52. sich veranlaßt sah, die Rede von seinem Tode abzubrechen, hat wenig Wahrscheinlichkeit. Mit Lücke stimmt im Wesentlichen auch Tholuck überein, welcher die V.V. 32—51. von der Erscheinung Jesu in der Menschheit im Allge-

meinen als einer göttlichen Lebenskraft erklärt; V. 51. ff. aber so, daß Jesus nun gerade dasjenige in dieser Erscheinung hervorhebe, was in einem ganz besonderen Sinne jene Lebenskraft mitzutheilen vermochte, nämlich seinen versöhnenden Tod.

5) Dieselbe Erklärung hat auch unter den Katholiken schon Brentano, welcher zu V. 53. bemerkt: „Christi Fleisch essen und sein Blut trinken, heißt sich die Früchte seines blutigen Todes zueignen durch Dankbarkeit, Anwendung derselben zur Heiligung, Erweckung zur Liebe, Nachahmung seines Beispiels nicht nur bei der Abendmahlsfeier, sondern auch sonst sehr oft". Noch mehr trifft aber mit Lücke Michael Wirth zusammen in seiner sehr empfehlenswerthen Erläuterung des Evangeliums des Johannes (Ulm 1829. I. Thl S. 326 ff.). Mit den Worten: „das Brod aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich hingeben werde für das Wohl der Welt", macht Jesus den Uebergang zur Darstellung der besondern Art und Weise, auf welche er als Brod des Lebens genießbar werde durch seinen Tod, welcher seine Auferstehung und Erhöhung und die Ausgießung des hl. Geistes zur Folge hatte, wodurch alle Gläubigen in Christo zu einem lebendigen geistigen Leibe verbunden und von ihm belebt und beseligt werden."

Läßt sich aber aus den Gründen, welche im Verlauf der Prüfung der ersten Ansicht angeführt worden sind, die Behauptung nicht durchsetzen, daß Jesus von V. 51. an von derselben Art seiner theilhaftig zu werden, wie von V. 32. an, spreche: so läßt sich doch auch die Ansicht nicht

begründen, welche die Beziehung unserer Stelle auf das hl. Abendmahl in der Weise behauptet, daß die Worte „das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch" ꝛc., die Vorhersagung der Einsetzung der Eucharistie enthielten.

Die Gründe, welche seit Bellarmin für diese Behauptung vorgebracht werden, sind folgende:

1) Christus spricht V. 51. ff. im Futurum von der Speise, welche er geben werde; der Genuß dieser Speise — seines Leibes und Blutes — aber im Glauben wurde dortmals schon den Juden befohlen; Christus sprach also hier nicht im Allgemeinen von dem Genuß seines Fleisches, sondern von dem sacramentalischen Genuß seines Leibes, wie er denselben beim letzten Abendmahl den Jüngern gab. Ebenso: Vorher spricht Christus von einer Speise, die der Vater gebe, nun von einer, die sein Leib sey und die Er geben werde; diese kann keine andere seyn, als das Fleisch Christi im Sacramente". Die beiden Bemerkungen sind fein und richtig — aber dem Schluße fehlt es an Bündigkeit. Daraus nämlich, daß Jesus von einer Speise und einem Trank redet, welcher ein Fleisch und Blut sey, und welche er geben werde, indem er dieses dahin geben werde, — ferner, daß er diese Speise und Trank von derjenigen, welche der Vater ihnen gebe, unterscheidet, folgt noch nicht, daß er damit meinte, er werde beim letzten Mahle unter den Gestalten des Brodes und Weines ihnen seinen Leib und Blut geben. Die Worte im 51. V. sagen nichts anderes, als: daß das Brod, welches der Herr versprochen hatte V. 27. und hier noch einmal verheißt, sein

Fleisch und Blut seyn werde, welches er in den Tod hingeben werde. „Ich werde mich — den Sterbenden — euch zur Speise (zur innigsten Vereinigung und Nahrung) geben.“ Also von seinem Tod sprach der Herr, vom Abendmahl zunächst nicht.

2) „Die Aehnlichkeit der Worte ist so groß, daß der Text laut auszurufen scheint, Jesus weise auf das hl. Abendmahl hin, wo gegeben ward, was hier versprochen wird. Was ist ähnlicher, als: das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt, — wie hier — und, dies ist mein Leib, der für euch gegeben wird, wie es in den Einsetzungsworten heißt?“ Wirklich ist die Aehnlichkeit der Worte sehr groß und auffallend; dennoch aber beweist auch sie nicht die Einerleiheit der Sache. Wir wollen den Unterschied von σῶμα und σάρξ nicht hoch anschlagen, wie er denn wirklich von Einigen übertrieben worden ist, welche behaupteten, σάρξ komme in der Bedeutung von σῶμα nicht vor, und könne nicht so vorkommen. Aber auch davon abgesehen, ist die Verschiedenheit zwischen hier und dort dennoch bedeutender, als man gewöhnlich meint. Denn V. 51. ist ὁ ἄρτος ὃς Prädikat des Satzes, und σάρξ und αἷμα Subjekt, während dort in den Institutionsworten ἄρτος das Subjekt und σῶμα das Prädicat ist. Dort wird also ἄρτος (nämlich das, welches der Herr in der Hand hielt, da er τοῦτό ἐστι sprach) durch σῶμά μου bestimmt, hier σάρξ (und αἷμα) durch ἄρτος; dort heißt es, das Brod sey sein Leib, hier sein Leib sey ein Brod, eine Speise

(der Artikel rührt von der Beziehung auf V. 27., wie dort bei βρῶσις von der Beziehung auf V. 51.). Es ist demnach aus der Stelle nicht zu entnehmen, daß Christus von diesem oder jenem bestimmten Brode gesagt habe, es sey sein Fleisch; also das Brod hier hat keine Beziehung auf das im Abendmahl.

3) Die Juden verstunden, wie V. 52. zeigt, die Rede Jesu im eigentlichen Sinne; und Christus, weit entfernt, sie eines Anderen zu belehren, fuhr fort, denselben Gedanken in noch schärferen Ausdrücken vorzutragen, und bestätigte sie dadurch in ihrer Meinung, was er nach anderweitigen Beispielen zu schließen gewiß nicht gethan, vielmehr sich erklärt haben würde, wenn er von einem uneigentlichen Genusse seines Fleisches und Blutes verstanden hätte seyn wollen''. Man hat hiegegen sehr gut bemerkt, daß Jesus öfters z. B. in dem Gespräche mit Nikodemus ebendadurch, daß er auf einer auffallenden Aeußerung den Worten nach bestehe und sie wiederhole, von dem nächst liegenden Sinne auf einen höhern zu lenken pflege, und man könnte dafür auch noch V. 41, 48, 49, 50, 51. anführen, wo man doch gewiß daraus, daß Jesus sich als Lebensbrod wiederholt bezeichnet, nicht wird schließen wollen, daß er auch, da schon von einem leiblichen Genusse Seiner rede. Aber zugegeben auch, das Bestehen Jesu auf seinem Worte weise auf den wirklichen und eigentlichen Genuß seines in den Tod gegebenen Leibes und Blutes: so folgt daraus doch das noch nicht, was man will, nämlich, daß Jesus hier sage, er werde ihnen im Abendmahle seinen Leib und Blut zu essen geben.

4) Das

4) Das Letzte gilt auch von der Bemerkung, welche aus dem Umstande zu gewinnen glaubt, „daß von V. 51. an meist von Fleisch und Blut disjunctive gesprochen werde, da bei einer blos gläubigen Vereinigung mit Christus nur von Einer Weise, in welcher dieselbe vorgehe, wohl gesprochen werden könne." — Ueberdies ist hiebei nicht zu übersehen, daß αἷμα mit Fleiß gesetzt ist, um nämlich zur Bezeichnung des sterbenden Heilandes mitzudienen, und daß die Worte: mein Blut trinken — als Parallelglied zu: mein Fleisch essen, angesehen werden können, wie dergleichen die Hebräer nicht nur in der eigentlichen Poesie, sondern auch in ihren prosaischen Reden so häufig brauchen (Joh. 15, 20. Joh. 10, 12. u. a.).

5) Daß „der Evangelist Johannes, wenn man an dieser Stelle keine Verheißung der Einsetzung des hl. Mahles zugibt, von demselben gar nichts erwähnt", bleibt immerhin und namentlich bei Johannes auffallend. Aber dieses kann doch den Exegeten nicht bewegen sollen, hier jene Verheißung zu sehen. Dieser wird dabei, wie bei so Manchem, womit es sich bei Johannes im Vergleich mit den übrigen Evangelisten ähnlich verhält, weit eher an Joh. Cap. 21, 25. denken.

Welches Verhältniß besteht nun aber zwischen dem Abschnitt Joh. 6, 25—60. und zwischen der Eucharistie? Wir sind der Ansicht: V. 27. u. 51—58. beziehen sich allerdings auf das hl. Abendmahl; aber nicht so, daß sie eine Verheißung desselben wären, sondern so, daß sie eine solche Vereinigung

mit dem sterbenden Heilande verheißen und verlangen, wie dieselbe im hl. Abendmahle vollzogen wird. Wir nehmen hiebei an, daß V. 51. καὶ ὁ ἄρτος δὲ — Wiederaufnahme und Erörterung von V. 27., das dazwischen Liegende aber eine durch die Fragen und Einwendungen der Juden nothwendig gewordene Digression ist. So spricht also Jesus, V. 27.: Nicht um vergängliches Brod bemühet Euch, sondern um die ins ewige Leben bleibende Speise, welche der Menschensohn Euch geben wird. V. 51. Das Brod aber nun, welches ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt. Hiebei darf nicht auffallen, daß V. 27. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, nun aber V. 51. ἐγὼ steht, da dies häufig so wechselt; ebensowenig darf befremden, daß für βρῶσις V. 27. hier ἄρτος gesetzt wird, da beide Worte Synonyma sind, und dem Herrn ἄρτος wegen des Vorhergehenden geläufig war. Daß aber nun auf einmal die Futurform in δώσω wieder eintritt, wie V. 27. in δώσει sie war, muß unsere Ansicht bestätigen. Daß das καὶ — δὲ sehr zu beachten ist, und anzeigt, daß nun von etwas Anderem, als eben vorher, die Rede war, ist schon so oft bemerkt, als übersehen worden. Da das καὶ eine Verbindung, das δὲ aber eine Trennung bezeichnet (Vergl. Winer a. a. O.), so spricht auch diese Partikel für unser Verfahren, welches das Folgende von dem nächst Vorhergehenden unterscheidet, und mit dem weiter Entfernten verbindet. Daß ὁ ἄρτος δὲ hier Prädikat sey, und also ein bestimmtes Brod nicht bezeichne, sondern im Allgemeinen Speise, wie

V. 27. βρῶσις, ist bemerkt. Nun fragt es sich, wie ἡ σάρξ, ἣν ἐγὼ δώσω etc. zu verstehen sey? — Der Sinn ist: das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich für das Leben der Welt geben werde, d. h. das Brod — die Speise, welche ich, der Menschensohn — euch geben werde, bin ich selbst, der für das Heil der Welt Sterbende. Daß Jesus hier von seiner ganzen Lebenserscheinung und dem Segen derselben für die ihn gläubig Aufnehmenden nicht mehr spreche, ist klar; denn wie wäre das, daß er mit καὶ — δὲ etwas Anderes ankündigte und wieder dasselbe sagte?! Also speciell von sich dem Sterbenden redet er, und zwar im Gegensatz zu dem auf Erden Wandelnden. In welchem Sinne er meinen könne, daß er ihnen sein Fleisch als Speise geben werde, darüber konnten die Juden so wenig unter sich einig, als sich klar werden V. 52. Darauf spricht Jesus V. 53. ff. „Fürwahr, ich sage euch: wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, so habt ihr nicht Leben in euch; wer mein Fleisch ißt, und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage erwecken, denn mein Fleisch ist wahrhaft Speise, und mein Blut ist wahrhaft Trank". Der Herr besteht auf seiner Rede, und will durch das Beharren bei derselben einerseits die Zuhörer auf den höhern Standpunct als den des roh sinnlichen und blos für gewöhnliche Zwecke bestimmten Genusses erheben, andererseits aber hebt er die Beziehung auf seinen Tod, d. h. auf seine sterbende Persönlichkeit durch Beisetzung des αἷμα noch bestimmter hervor. Ein Verhältniß, in welches sich seine Zuhörer zu ihm, dem Ster-

benden, setzen sollen, verlangt also der Herr, und zwar vereinigen sollen sie sich mit ihm, dem Sterbenden; dies nämlich ist doch das wenigste, was bei dem Ausdrucke φάγειν τὴν σάρκα und πίνειν τὸ αἷμα angenommen werden muß. Es kann aber die Vereinigung mit Christus überhaupt und mit dem sterbenden Gottmenschen insbesondere nur auf zweierlei Weise gedacht werden; nämlich entweder durch den Glauben, d. h. durch das zur Kraft werdende Erschließen des Gemüths für Alles, was in der Idee eines Gottmenschen als unsers Lehrers, Heiligers und Beseligers liegt, und durch das Herrschendwerden dieser Idee im Gemüthe und aus diesem im Leben. Man kann diese die moralische Vereinigung mit Christus nennen, wenn man dem Worte Intensität genug gibt. Dieses Eröffnen des Gemüthes zur Aufnahme des himmlischen Menschensohnes (also die gläubige Vereinigung), wozu übrigens schon selbst ein Zug von Gott gehört, verlangt Jesus oben schon, um nur ihn als das wahre Himmelsbrod erkennen und genießen zu können V. 40. u. ff. Noch mehr: diesen Glauben an ihn verlangt Jesus V. 29. von den Juden, damit sie jener βρῶσις, welche er V. 27. angeboten hatte, theilhaftig würden. Jesus hat nun aber V. 51. diese βρῶσις und diesen ἄρτος (zu dessen Erlangung die πίστις unerläßliche Bedingung ist) bezeichnet, und spricht V. 53. ff. von der Nothwendigkeit und den Wirkungen dieser Vereinigung; also nicht mehr von der Vorbereitung und Befähigung für dieselbe. Dürften wir nun verkennen, daß hier von einer andern Vereinigung die Rede sey, als jener, welche erst Vorbereitung zu dieser ist? Oder wollten wir lieber annehmen,

Jesus habe also gesprochen: Glaubet, dann werde ich euch mein Fleisch und mein Blut zum Genusse geben, d. h. ich werde euch glauben machen, und wenn ihr glaubet, daß ich mein Fleisch und Blut dahingebe, und euch im Glauben mit mir, dem Lebenden oder Sterbenden vereinigt, werdet ihr das Leben in euch haben? Nein das hieße das Nämliche durch andere Worte sagen, während man etwas Anderes zu sagen scheint, und Alles unklar machen. Also eine andere Vereinigung ist es, welche Jesus fordert, um seinen Leib und Blut zu genießen, eine andere dieser Genuß selbst. Eine andere also, als die gläubige Vereinigung verlangt und verheißt Jesus V. 53. ff., nämlich die mystische, die wir keineswegs so zu nennen und zu behaupten uns scheuen, indem wir darunter mehr als die moralische und ideelle Vereinigung mit dem Herrn — die wahrhafte, wirkliche, lebensvolle Aufnahme und Eingehen des Gottmenschen in uns verstehen. Es verhält sich diese zu jener, wie die That zum Gedanken, die Befriedigung zur Sehnsucht, das Leben zur Idee. Um die mystische Vereinigung, von welcher der Herr hier nach unserer Ansicht spricht, noch etwas näher zu bezeichnen, bemerken wir Folgendes:

a) Der Gegenstand ist bei der ideellen Vereinigung mit Christus, — Er, wie Er vom Himmel kam, und wie man zu ihm kommen, ihn sehen und hören kann, also Er nach seiner irdischen Erscheinung im Allgemeinen. Dagegen der Gegenstand bei der mystischen Vereinigung ist Christus, der, oder insofern er sein Fleisch gibt für das Leben der Welt, ist der sterbende Christus. Wer denkt hier nicht an das Wort, welches Er von seiner Todesart

ſprach, wie der hl. Evangeliſt bemerkt: Wann ich werde erhöhet ſeyn, will ich Alles an mich ziehen? Ja in jenem Augenblicke, da der Herr rief, es iſt vollbracht, war Himmel und Erde verſöhnt, die Gottheit mit der Menſchheit im reinen, urſprünglichen Verhältniß, der Menſch unſterblich, ewig lebend. Mit dem ſterbenden Heilande müſſen wir vereint werden, und mit ihm ſterben, auf daß wir mit ihm leben. Sieh hier, warum das Fleiſch und Blut Jeſu Chriſti eine εἰς ζωὴν αἰώνιον μένουσα βρῶσις iſt.

b) Bemerken wir weiter: die ideelle Vereinigung mit Chriſtus geht ſo vor ſich, daß wir belehrt von Gottes Geiſt, und von Gott gezogen zu Jeſus gehen, ihn ſehen, und an ihn glauben; das ſind offenbar die eigentlichen Ausdrücke, für welche er nur, nachdem er ſich hinlänglich erklärt hatte, erſt am Ende zweimal V. 50 u. 51. und zwar nur offenbar wegen des Gegenſatzes zum Manna das uneigentliche Φάγειν ſetzt. Dagegen braucht er weder in V. 27. noch von V. 51. an für die myſtiſche Vereinigung einen andern Ausdruck, als Φάγειν, τρώγειν und die Wirkungen deſſelben ſind μένειν ἐν αὐτῷ und ζῇν δι, αὐτόν. Und wirklich wüßte ich auch im ganzen N. T. keinen Ausdruck, der das Eingehen und die Aſſimilation des gottmenſchlichen Weſens mit dem innerſten Mittelpunkt des unſrigen ſo bezeichnete, als der von der Aufnahme und Aſſimilation der Speiſe mit unſerm Fleiſche und Blut hergenommene iſt.

c) Wer ſich im Glauben mit Jeſus vereinigt, der wird nicht hungern und dürſten, Jeſus wird ihn auferwecken, er

wird nicht verloren gehen, er hat das ewige Leben, er ſtirbt nicht. Erhabene Worte! Und doch wie noch weit tiefer und höher geht die myſtiſche Vereinigung. Wer Jeſu Fleiſch und Blut genießt — hat das Leben in ſich; er bleibt in Chriſtus, und Chriſtus in ihm; wie Chriſtus durch den Vater lebt, ſo er durch Chriſtus. Wer verkennt hier den Unterſchied nach Art und Grad!

Mack, Privatdocent an der kathol.
theol. Fac. in Tübingen.

II.

Recensionen.

Anton Günther. — Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. In Briefen. Wien, bei Wallishauser. Erste Abtheilung: die Creationstheorie (1828), VI. und 217 S. Zweite Abtheilung: Die Incarnationstheorie (1829). XVI. u. 421 S.

Derselbe. — Peregrin's Gastmahl. Eine Idylle in eilf Octaven aus dem deutschen wissenschaftlichen Volksleben, mit Beiträgen zur Charakteristik europäischer Philosophie in älterer und neuerer Zeit. Wien, bei den P. P. Mechitaristen, 1830. XVI. u. 562 Seiten.

Johann Heinrich Pabst. — Der Mensch und seine Geschichte. Ein Beitrag zur Philosophie des Christenthums. Wien 1830, bei den P. P. Mechitaristen. VI. u. 192 Seiten.

In der Entwickelungsgeschichte der speculativen Theologie und nicht weniger auch der reinen Philosophie ist Gün-

ther eine so achtbare Erscheinung, daß nur Unbekanntschaft mit den wissenschaftlichen Bestrebungen unserer Zeit oder vorsätzliche Bosheit ihn mit Stillschweigen übergehen könnte. Wenn wir einerseits auch wirklich der Ansicht sind, daß das in den meisten Zeitschriften beobachtete Stillschweigen über die Günther'schen Bemühungen aus dem einen, wie aus dem andern Grunde erklärt werden müsse: so ist es doch andererseits erfreuend, daß in den wenigen Beurtheilungen, die bisher erschienen, die Anerkennung wahrgenommen wird, die dem Manne gebührt. Unter diesen Beurtheilungen setze ich oben an die von Rosenkranz, einem der geistvollsten Jünger der Hegel'schen Schule. (S. Berliner Jahrbücher der wissenschaftlichen Kritik. August. 1831). Ich werde auf diese Beurtheilung, von der ich mich jedoch keineswegs in der meinigen habe leiten lassen, wie aus ihr selbst hervorgehen wird, die Rücksicht nehmen, die sie verdient.

Ich mache den Anfang mit dem Aeußerlichen oder der Oeconomie der Günther'schen Schriften.

Die Vorschule zur speculativen Theologie enthält einen Briefwechsel zwischen Peregrinus Niger, dem Pfarrer von Kirchfels und seinem Neffen, Thomas Wendeling. Der Onkel hatte dem letztern den Rath gegeben, der Theologie sich zu widmen. Diesen Rath will er nun aber zurücknehmen, weil er mit der Ueberzeugung nicht zufrieden ist, die der Neffe über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie gewonnen hat. Ueberhaupt aber sollte dieser, Falls er noch an das Priesterthum denken möchte, und auch sonst für jeden andern Fall, seine bisherige pantheistische Weltansicht nicht etwa blos gegen eine andere, sondern gegen all' und jede austauschen, wenn

er die Zufriedenheit des Onkels erwerben und die Freude desselben vollkommen machen wolle. Als Priester stehe er im Dienste der Kirche und habe in diesem Dienste nicht sein, sondern ihr Wort, — Gottes Wort zu verkünden, und wohl dem, der es mit Ueberzeugung vortrage. Der Neffe erholt sich für seine weitern speculativen Forschungen beim Antwortschreiben Raths, und so entsteht von selbst zwischen beiden eine gelehrte Correspondenz, in der gewöhnlich über die beiderseitige Lectüre berichtet wird, an welchem Berichte denn auch großentheils die Belehrung des Onkels fortläuft. Die eigenen Gedanken werden somit hier an fremden, aber meisterhaft, entwickelt. Die Schriften, die in diesem Briefwechsel gewürdiget werden, sind von H. Fichte, (dem Sohne), von Jäsche, Daumer, Baader, Maistre u. A. Da überall die christliche Weltansicht, welche die tiefste und höchste ist, über jede andere, d. h. von ihr entfernte, erhoben wird, so trägt zum Anschaulichmachen der christlichen Wahrheit viel bei, daß, und dieß geschieht gewöhnlich am Ende des Briefes, die heilige Bedeutung der Zeit hervorgehoben wird, in welcher der Brief geschrieben ist. Dadurch wird meistens ein herrlicher Effect hervorgebracht und in so fern enthält diese Schrift auch manche treffliche Winke zur Symbolik der Feste. Die Art und Weise, wie Günther dieß Alles einrichtet, verdient besonderes Lob. Nebenbei findet sich noch viel Anderes, was insbesondere dem angehenden Theologen und Priester, (denn der Theolog ist noch kein Priester) für sein künftiges Amt bald zur Belehrung, bald zur Ermunterung und bald zur innern Kräftigung und Stärkung gereicht, und dieß um so mehr, je größer die Erfahrung ist, die Günther selbst vom

heiligen und zwar innersten Wesen des menschlichen Geistes und Herzens hat. Jedem Theile der Vorschule zur speculativen Theologie sind Beilagen mitgegeben, die meistens interessante Gegenstände auf interessante Weise behandeln. Die erste stellt über Raum und Zeit einen Begriff nach den Grundformen des creatürlichen Seyns auf, ähnlich dem Begriff des Augustinus, indem dieser Begriff zugleich mit den andern von Aristoteles und Kant aufgestellten Begriffen gewürdiget wird. Die zweite handelt über das Verhältniß der Psychologie und der Metaphysik, und den wechselseitigen Einfluß derselben. Die dritte hat zu ihrem Inhalte eine Betrachtung über die Naturwissenschaft in ihrem Verhältniß zur Philosophie des positiven Christenthums, wo denn zugleich ein kurzer Auszug aus Schleiermachers Glaubenslehre gegeben ist. Ich wünschte, Herr Günther möchte hier auf Schleiermacher allein, nicht auch auf seine Commentatoren gesehen haben, weil Schleiermacher auf eine Schule nichts hält und deßwegen auch keine will, d. h. keine anerkennt. Unter diesen Commentatoren scheint sich G. besonders an Braniß gehalten zu haben. Die vierte und letzte Beilage beschreibt die Strategeme der auf dem Boden der speculativen Theologie kriegführender Mächte.

Anders ist es im Gastmahl. Der Neffe ist bereits Priester geworden und dient als solcher der Kirche auf seinem Posten, der ihm in Turin bei der östreichischen Gesandtschaft angewiesen wurde. Obschon er dem Onkel von Ventura einem bedeutenden italienischen Theologen gegenwärtiger Zeit, eine Schrift, die über die Philosophie handelt, übersendet, so wird doch nicht wieder ein Briefwechsel mitgetheilt. Zum

Verdruſſe des Pfarrers von Kirchfels hatte der Neffe den alten Briefwechſel unter das Publicum gebracht, und der Onkel, der ſich aus Aerger darüber Nigritius ſtatt Niger nennt, philoſophirt nun mit auserleſenen alten Freunden in gemüthlichen Geſprächen auf einem Vogelheerde, nach welchen man immer etwas Gutes zu ſich nimmt, erbeutete Krammetsvögel, ein Glas Punſch ꝛc. nach der Weiſe eines reichen, fruchtbaren, zum Genuſſe einladenden Landes. Da das Gaſtmahl während des größeren Theils der Herbſtzeit von acht Tagen zu acht Tagen ſtatt fand, ſo bezeichnete H. Günther ſein Buch auch als eine Idylle von eilf Octaven. In dieſen Cirkel kommt noch Pietro Belcampo, der vor Kurzem Frankreich verlaſſen hatte, und hält (nach Damiron) Vorleſungen über die beiden Schulen des jetzigen Frankreichs, die philoſophiſche und die theologiſche, welche von den deutſchen Freunden nicht ſo gut aufgenommen werden, als Belcampo es wünſchte. Man geht unmittelbar nach den Vorträgen den Franzoſen, namentlich Couſin ſo ſehr auf den Leib, daß er ſelbſt den frühern Standpunkt verläßt, die chriſtliche Philoſophie des Pfarrers von Kirchfels ganz und gar adoptirt, und ein Glaubensbekenntniß ablegt, durch welches er in jeder Weiſe als ein Wiedergeborner zur Wahrheit und zum Leben erſcheint. Dieſes Glaubensbekenntniß hat aber auch für den Leſer hohen Werth, es enthält die herrliche Quinteſſenz des ganzen Buches, das ſonſt nach der ganzen Anlage ſehr aphoriſtiſch gehalten iſt. Ueberraſchend, eben ſo freimüthig als geiſtvoll iſt die Kritik über den römiſchen philoſophirenden Theologen Ventura, und der Entſchluß einiger Genoßen des Vereins, nach Rom zu pilgern, und daſelbſt, ſo wie im übrigen Ita-

lien mit der wahren Methode, auf dem Gebiete der Theologie zu philosophiren bekannt zu machen. In der letzten Octave tritt ein Schweizerstudent auf, begeistert durch die Philosophie seines Lehrers und Landsmannes Troxler. Und hier zeigt Günther seine geistige Ueberlegenheit über diesen Philosophen auf eine zwar bescheidene, aber glänzende Weise, bei welchem Zweikampfe insbesondere noch tiefe und scharfsinnige Winke über die neuere deutsche Philosophie vorkommen. Weiter wollen wir in die Oeconomie des Buches nicht eingehen. Zur vollständigen Würdigung aller Nebensachen, in welchen des Verfassers genialer Humor, sein Witz und seine Laune spielt, würde eine eigene, für sich bestehende Recension erfordert. Nur fühle ich mich hier noch und ehe ich zum weitern Inhalte übergehe, gedrungen über Günther zu sagen, wie er sich mir wenigstens von seiner geistigen und gemüthlichen Seite im Allgemeinen darstellt; ich glaube aber bei dieser kurzen Charakterisik das Urtheil all' jener für mich zu haben, die in seine Schriften mehr und tiefer eingedrungen sind, als dieß so manchmal der Fall ist. Günther ist ein Geist, der an innerer Kraft, an Scharf- und Tiefsinn den Ausgezeichnetsten unserer Zeit kühn an die Seite treten darf. Zwar hat er seine genialen Gedanken noch nicht in ihrem Zusammenhange systematisch vorgelegt, so daß man ihn auch in dieser Hinsicht mit irgend einem großen Philosophen oder Theologen vergleichen könnte; aber diese urkräftigen Gedanken weisen doch alle auf einen Geist, ihren gemeinsamen Quell hin, in welchem die große reiche Fülle zu einer vollendeten Harmonie sich gestaltet, die es bisher nur noch nicht an der Zeit gefunden, in dieser Gestalt auch äußerlich

hervorzutreten, die aber in jedem Augenblicke bereit ist, dieß zu thun. Bis jetzt haben wir den Schatz seiner Beobachtungen und Kenntniße vor uns, an welchen sich der Blitz seines Geistes entladet, indem er zugleich dem unsrigen einen mächtigen Aufschwung verleiht. Mit dem Lichte dieses Geistes steht die Wärme eines innigen, tiefen, reinen und liebenden Gemüthes in Verbindung.

Nach diesen Bemerkungen können wir zum Inhalte und zur Methode der Günther'schen Werke übergehen.

Aus den Bestrebungen dieses Theologen leuchtet eine zweifache Tendenz hervor:

1) das positive Christenthum speculativ zu begründen, oder das Christenthum mit der Philosophie zu versöhnen;

2) Die Systeme des Pantheismus in ihrer tiefsten Wurzel zu ergreifen und sofort durch eine bessere Philosophie, die Philosophie des Christenthums, zu vernichten.

Ueber seine erste Tendenz spricht er sich an mehrern Orten aus. So heißt es in der Vorrede zur Incarnationstheorie: Mit Einem Worte: „Aussöhnung der sogenannten Weltweisheit mit der Gottesgelehrtheit des positiven Christenthums, des Schulaxioms mit dem kirchlichen Dogma, ist der ernste und laute Weheruf des Bedürfnißes der Zeit. Wem nun dieser Weheruf, ich will nicht sagen, durch Mark und Bein gedrungen, sondern nur zu Ohren gekommen ist, (wie könnte er aber dem katholischen Clerus entgehen?), der wird es gewiß Jenem nicht voreilig als Neologismus oder wohl gar als Philosophismus auslegen, der auf den glücklichen

Schlüssel im Bunde hinweist, — indem er nachweist, daß nicht alle Weisheit der Welt Thorheit vor Gott seyn kann: weil sonst auch alle Weisheit Gottes Thorheit vor aller Welt seyn müßte, — und daß der Geist Gottes, der da weiß, (wie Paulus sagt), was in Gott ist, nicht all' und jedes Zeugniß vom Geiste des Menschen, der da auch weiß (oder doch wissen kann), was (durch Gott) im Menschen ist, verwerfen könne, eben weil dieser das Werk Gottes selber ist, und als solches keineswegs in nothwendigem Widerspruche mit seinem Schöpfer liegen kann. Kann aber die Wissenschaft des Menschengeistes Zeugniß geben von der Weisheit des göttlichen Geistes: nun so kann auch der Morgenstern, auf welchen St. Petrus vertröstet, eben so gut Sein Licht in den Kopf, als Seine Wärme in das Herz des Menschen ausgießen. Auch ist solch' ein Versuch nichts Unerhörtes; vielmehr hat er sich auf dem Boden der Theologie nur zu oft wiederholt, und sogar in der Geschichte derselben die Epochen herbeigeführt und festgesetzt. Denn nicht alle Kirchenväter haben wie Augustinus bei Lebzeiten retractirt, und mußten deßhalb von der Nachwelt retractirt werden, (ohne indeß je zu verdienen, von ihr maltraitirt zu werden), was die Schicksale eines Thomas von Aquin und eines Duns Scotus, wie so vieler andern Classiker in der speculativen Theologie sattsam beweisen. Auffallend kann ein solches Beginnen nur Jenen seyn, die in der Wissenschaft dastehen, wie der ungerechte Haushalter im Evangelium vor seinem Herrn, bei sich sprechend; Graben kann ich nicht, und zu betteln schäme ich mich, — und die ein geistreicher Schriftsteller der Deutschen die Abgebrannten in

der Wissenschaft nannte, weil sie keine neue Wahrheit finden, und keine alte ganz und frisch besitzen können. Und eben diese sind es, die auf Kosten des Reiches Gottes Geschäfte machen, indem sie bald hier bald dort einen neuen Fleck auf das alte Gewand setzen, unbekümmert um den entgegenstehenden Spruch des Heilandes: „Niemand füllt neuen Wein in alte Schläuche;" und unbekümmert um den größern Riß, — vielleicht deßhalb, weil der Riß wahrscheinlich nicht in ihrem kurzen Leben vor sich geht." Was nun diese Tendenz, den Glauben zum Wissen zu erheben, weiter betrifft, so ist in der weitern Durchführung vielleicht kein einziges Dogma der Kirche unberührt davon geblieben. Nicht aber darf man sich denken, Günther habe ein Dogma nach dem andern behandelt und jedesmal das für die Vernunft wichtige Moment herausgehoben, eine Arbeit, zu der sich Günther unmöglich verstehen konnte. Die Speculation muß von sich selbst ausgehen, sich selbst entwickeln und bilden; sie muß ein Ganzes erzeugen, weil die einzelnen Momente ihre Wahrheit nur in der Wahrheit des Ganzen haben. Aber nicht so zu verstehen ist das Ausgehen der Speculation von sich selbst, als dürfte ihr nicht Anfangs ein Gegenstand geboten werden. Ohne diesen kommt sie zu jenen leeren Abstractionen, die sich im philosophischen Rationalismus finden. Sondern so ist jenes Ausgehen und sich selbst Bilden zu verstehen: der Geist hält sich an die Thatsachen, die gegeben sind, dringt kräftig in sie ein, gewinnt in ihnen ein immanentes lebendiges Denken, trennt und verbindet das im Bewußtseyn Getrennte wieder, bis nach allen geforderten Bewegungen die Eine große Wahrheit des Christenthums vor

uns

uns steht, in der alle andern Dogmen ihre speculative Begründung finden. Und dieß ist die Aussöhnung der Theologie mit der Philosophie. Bei all' jenen Operationen muß gebaut werden auf das Selbstbewußtseyn, das sich durch sich selbst klar und gewiß ist. Dieß ist da insbesondere der Fall, wo dem Pantheismus begegnet werden soll. So finden wir es auch bei Günther. Die Form seiner Speculation gründet sich ganz auf das Princip des Selbstbewußtseyns, und er verfolgt so die Richtung, die schon seit Carteſius der philosophirenden Vernunft angewiesen ist, die auch bisher eingeschlagen wurde, wenn schon mitunter auf unglückliche Weise. Die Creationstheorie und größtentheils auch das Gastmahl haben die Bestimmung, den Pantheismus durch Aufstellung der wahren Lehre von der Weltschöpfung zu vernichten, während die Incarnationstheorie die übrigen Wahrheiten des Christenthums, also die Theorie von der Erbsünde, der Erlösung und Heiligung, der Kirche ꝛc. enthält.

Die Creationstheorie ist die wissenschaftliche Durchführung des Satzes: daß Gott durch die Schöpfung etwas setze, was Er nicht selbst sey, folglich ein Anderes, mit ihm selbst nicht gleichen Wesens; daß folglich Gott auch nicht eingehe in die Creatur, Er der Absolute, Unbedingte, in das Relative und Bedingte. Wir stoßen hier einigemal auf den Satz: Setzt Gott sein Selbst, so creirt er nicht Substanzen; und creirt Gott, so setzt er, als Creator, nicht sein Selbst, — sein Wesen, das unerschaffene! Als weitere Nachweisung und Begründung dieser Grundwahrheit bringt er Folgendes vor:

1) „Alle immanente Actionen des Absoluten sind Affirmationen Seiner selbst — alle transcendenten Actionen aber desselben sind Negationen Seiner selbst, sind seine formale Contradiction, die objectiv realisirt zur Contrapoſition werden.

2) Die Weltcreatur (als Anderes Sein vom und gegen das Absolute) kann durch ihre immanenten Denkoperationen nie etwas Besseres gewinnen, als: Sich selber in verabsolutirter Gestalt, d. h. kein Absolutes, — keinen Gott.

3) Diesen kann sie nur denkend erringen durch Negation und Contradiction Ihrer selbst — und das ist ihre Transcendenz in's absolute Seyn, das eben so zur Weltcreatur, wie diese zu Gott, als lebendige Contraposition sich verhält."

Zum ersten Satze wird in einer spätern Note noch bemerkt: „Die formale Negation wurzelt ursprünglich in der Selbstaffirmation des Absoluten, insofern diese als totale Wesen Gleich- und Entgegensetzung, zugleich eine wechselseitige Ausschließung des Emanirenden und Emanirten Wesens (Unterscheidung des Einen in Vielen, und des Vielen in Einem), welche die Form des absoluten Seyns bestimmt, seyn muß; da jene Affirmation nur in dieser Form gedacht werden kann. Jene Negation ist also das abstracte Resultat, und das resultirende Abstract aus Gottes ewiger Lebensentfaltung, und als dieses vom Bewußtseyn Gottes selber bedingt. — So viel auf die mögliche Einwendung: Wie eine absolute Persönlichkeit zur formalen Negation Ihrer selbst dialectisch vordringend denkbar sey."

Diese Sätze sind gleichsam der Kern der ganzen Creationstheorie, und in der That sind sie als das Grab des Pantheismus anzusehen, mag dieser als Hylozoismus oder als Spiritualismus auftreten. Günther ist so sehr in jene falschen Operationen des Geistes eingedrungen, aus welchen der Pantheismus sich erzeugt, und hat so sehr die innere Nothwendigkeit des wahren Denkens hervorgehoben, daß von nun an der Pantheismus für vernichtet anzusehen ist. Damit will nicht gesagt seyn, daß nicht Manches noch mehr entwickelt und ausgebildet werden könnte in dieser Lehre, etwas, was auch Günther selbst nicht behaupten wird. Ohnehin hat er die Entwicklungen mehr gezeigt als sie selbst vorgenommen, wodurch aber sein Ruhm nichts weniger als geschmälert seyn soll. Er hat durch seine bisherigen Forschungen die Philosophie ohne allen Zweifel um einen Schritt weiter gebracht, er hat gezeigt, welches der rechte Gang ist, den das Selbstbewußtseyn von Carteſius an nehmen mußte, wenn es nicht in sich selbst ruhmlos untergehen will. Darum sind ihm auch alle Erscheinungen von Carteſius an bis jetzt so klar und deutlich, er weiß sie so trefflich zu würdigen, und wenn Rosenkranz ihm vorwirft, er habe nicht Hauptwerke, wie die von Kant, Fichte, Schelling und Hegel gewürdiget, sondern nur minder bedeutende Nebenwerke, so ist dieß zwar insofern wahr, als er nicht in besondern Briefen und Octaven die Systeme dieser Männer würdiget; aber es ist nicht wahr, da das Wenige, was er da und dort über sie im Besondern vorbringt, zusammengehalten mit seinen Constructionen des Selbstbewußtseyns, die beste Würdigung ist. Jedes System, das aus dem Geiste wahrhaft hervorgeht, ist eine Würdigung der

zunächst vorhergehenden Systeme. Und, auf Hegel besonders Rücksicht genommen, wüßte ich nicht, was ihn einerseits mehr zu widerlegen und anderseits mehr zu berichtigen im Stande wäre, als eben die Creationstheorie von Günther. Denn hier ist für Alles, was vom indischen Sot und Osot bis auf Hegels Seyn und Nichts über die Affirmation und Negation gesagt worden ist, der wahre Maaßstab niedergelegt. Es ist nicht zu läugnen, daß man an dem Worte: Contraposition ꝛc. mit Rosenkranz sich stoßen kann; aber an dem Begriffe, an der innern Bedeutung wird man sich, sobald man diese gefunden hat, um so weniger stoßen können. Dieser Begriff ist eben die Wahrheit, die durch das ganze Günther'sche System geht, während der Hegel'sche Begriff von Seyn und Nichts die große Lüge ist, die sein System durchdringt von Anfang bis zu Ende. Doch wünschte ich nicht zu denjenigen gezählt zu werden, die über Hegel nur so geradezu absprechen. Er hat sich seine Palme in der deutschen Philosophie nur aus Verdienst gebrochen; sein geistiges Wirken wird ewig bleiben. Insbesondere wird seine Logik noch manche schöne Frucht tragen. Unter seinen Critikern befinden sich Viele unberufene. Weiße darf den scharfsinnigsten beigezählt werden, wenn er mir schon die Begriffe von Seyn und Nichts weniger gut gefaßt zu haben scheint, weßwegen er auch die Logik durchaus als wahr beurtheilt, wenn er gleichwohl die übrigen Theile der Hegel'schen Schriften verwerfen zu müssen glaubt. Daß seine Schüler mehr oder weniger darin, worin er fehlte, von ihm abweichen, und selbstständiger werden, ist sehr zu loben. Ein Beispiel dieser Selbstständigkeit ist Rosenkranz, der in der Recension der Günther-

schen Schriften vorbringt: „Die Speculation kann den Grund zur Schöpfung wahrhaft nur aus dem Begriff der absoluten Freiheit Gottes begreifen; eine Entäußerung der Substanz ex necessitate naturae ist sie nicht, weil nur die höchste Freiheit die Gott bestimmende Nothwendigkeit ist, so daß er, in Liebe die Welt erschaffend, von ihr völlig unabhängig ist. Er bedarf ihrer nicht, wie wir, die Geschaffenen, Seiner bedürfen. Also schafft er die Welt nicht in einem Drange, um sich zu entwickeln, wie etwa ein Künstler, um seinem Ideal näher zu kommen, Werke schaffen und von einer Stufe der Bildung zur andern fortschreiten muß. Noch weniger haben gar wir Menschen uns einzubilden, daß (wie etliche Philosophen sich schmeicheln) wir durch unser Thun und Denken den immer herrlicher sich gestaltenden Gott zu verklären beitrügen, daß er erst in uns zum Wissen seiner selbst kär= Verhielte es sich so, dann wäre Gott nicht absolut. Die Weltschöpfung, zu welcher er dann gezwungen wäre, würde unmittelbar zu ihm gehören, würde wirklich einen Theil von ihm ausmachen und Er selbst nur in der Totalität der Erscheinungen als absolutes Ganzes existiren. So aber würde er eben nie absolut seyn, weil er immerfort der Endlichkeit zu der stets gesuchten, jedoch nie geschlossenen Vollendung seiner selbst bedürfte; im Gegentheil wäre er dann von Natur und Geschichte abhängig, weil er durch endlos fortgesetzte Offenbarung in ihnen sich selbst zu erreichen streben müßte ꝛc.". Solche Stellen lassen sich mit Vergnügen vernehmen; aber sie haben keinen Ort mehr in der Hegel'schen Philosophie, und wenn ihr Verfasser dennoch strenger Hegelianer seyn wollte, müßten wir ihn der Inconsequenz in

zweifacher Hinsicht zeihen, was wir unterlassen, weil er uns so lieber ist. Was er sonst gegen Günther vorbringt, und zwar in Beziehung auf unser einheitliches Verhältniß zu Gott, würde er nicht vorgebracht haben, wenn er völlig eingesehen hätte, wie durch das negative Verhältniß, in dem wir zu Gott stehen, das positive, die lebendige, freie und bewußte Gemeinschaft mit Gott, nicht unmöglich, sondern gerade erst recht möglich wird. Aber hier hängt er, wenigstens der Form nach, mit Hegel noch zusammen. Wäre dieß nicht, so müßte er sich gewaltig verstellt oder ich mich in ihm eben so getäuscht haben, was nicht seyn möge. Daß er aber mit Hegel noch zusammenhänge, geht aus folgenden Worten hervor: „Günthers Irrthum liegt darin, daß er das Verhältniß der Erscheinung zum Wesen nicht streng genug behandelt hat. Wenn er gegen den Pantheismus in dem Sinne eifert, daß die Erscheinung in ihrer Zufälligkeit nicht unmittelbar als Gott selbst aufgefaßt werden soll, widersprechen wir ihm nicht; wenn er aber dagegen streitet, daß in der Erscheinung oder in der Welt, als der Totalität der Erscheinungen das Wesen das göttliche ist, also auch nicht das Wesen existirt, so widersprechen wir ihm, und wenn es ihm beliebt, eine solche Lehre pantheistisch zu nennen, so vertheidigen wir diesen Pantheismus. Da Gott die Welt aus Nichts, d. h. aus keinem außer ihm existirenden Seyn, vielmehr aus sich schafft, so ist das Geschaffene als Geschaffenes allerdings ein Anderes, als Er, der Schaffende; allein weil er offenbar die innere Einheit alles Geschaffenen ausmacht, so ist das Andere, durch ihn gesetzte, ihm nicht, wie der Verf. behauptet, qualitativ heterogen, sondern eben dem

Wesen nach identisch. Der Unterschied ist aber, daß die Welt, welche von Gott gesetzt wird, nicht das Setzende, vielmehr das als Erscheinung gesetzte Absolute, und daß die Weltcreatur, obwohl ausgegangen von Gott, dennoch durchaus nicht Gott an und für sich ist." S. 291. 292. So sehr hier dem Pantheismus vorgebeugt seyn will, so ist es dennoch Pantheismus, was gelehrt wird, wenigstens Semipantheismus, weil das Verhältniß Gottes zur Welt nicht das des Wesens zur Erscheinung ist. Rosenkranz hat nicht scharf genug unterschieden zwischen Ursache und Wirkung, — und Grund und Folge. Diese Begriffe sind keineswegs identisch, und nur aus ihrem richtig aufgefaßten Unterschiede ergibt sich der wahre Begriff des Verhältnißes Gottes zur Welt, was ich hier nur andeuten, nicht ausführlich behandeln kann. Aus der Schule Hegels hat Rosenkranz ferner noch die Ansicht mitgebracht, die er gegen Günther hervorkehrt, daß es nur eine Menschheit, neben dieser und über dieser nicht aber noch ein anderes Reich der Geister geben könne, das er für eine leere Hypothese ausgibt. Ist doch nach der Hegel'schen Philosophie der göttliche Geist selbst nur der Geist der Menschheit, der absolute Geist nämlich, dessen Absolutheit aber eben darin besteht, das allgemeine Selbstbewußtseyn des Ganzen (der Menschheit) zu seyn. Damit steht bei Rosenkranz im Zusammenhange die falsche Auffassung der κτισις Röm. 8, 19. ff., die nach ihm die Menschenwelt ist. Leicht ja wäre es gewesen, den wahren biblischen Sinn dieser Stelle auch auf Hegel'sche Weise zu deuten; wenn nur in dieser Philosophie die Endlichkeit überhaupt auch philosophisch abgeleitet und gedeutet worden wäre. Diesen Widers-

ſpruch hat ſie wahrlich trotz ihrer vielen Siege noch nicht überwunden.

Reflektiren wir auf das Weſentliche und den engern Zuſammenhang der Günther'ſchen Lehre, ſo werden wir ſie mit näherer Rückſichtnahme auf das Geſchichtliche alſo ausſprechen müſſen.

Durch den bekannten Satz: Ich denke, alſo bin ich, baute Carteſius das Syſtem der Philoſophie auf das Selbſtbewußtſeyn des Menſchen, und ſeitdem hat ſie mit wenigen Abweichungen dieſe idealiſtiſche Richtung verfolgt. Carteſius ſelbſt hat indeß für die wiſſenſchaftliche Durchbildung ſeines Princips weniger gethan als ſeine Nachfolger, unter denen beſonders Spinoza wichtig geworden iſt. Nach dem Princip des Idealismus hat nur das Wahrheit, was eine Uebereinſtimmung mit dem ſich ſelbſt ſetzenden Selbſtbewußtſeyn aufweiſen kann. Dadurch war für Spinoza der Ausgangspunkt ſeiner Speculation beſtimmt, aber die fernere Richtung, die er ſich ſelbſt auf mehr ſelbſtſtändige Weiſe gab, erwies ſich als eine falſche. Man kann vom Selbſtbewußtſeyn aus drei verſchiedene Richtungen einſchlagen, wovon nur eine wahr iſt, die beiden andern aber nothwendig falſch. Die eine der falſchen ſchlug Spinoza ein, jene nämlich, die dahin führt, daß man die Vernunft als unperſönlich und dieſe unperſönliche Vernunft als Gott ſetzt. Man kann dieſes Syſtem den objectiven Rationalismus nennen. Wie auf keinen perſönlichen Gott, ſo kommt dieſe Lehre auch auf keine geſchichtliche Weltſchöpfung durch freie göttliche Liebe. Der Grundgedanke des Spinozismus iſt aber der, daß das Unbedingte, die Causa sui, nur das ſeyn

könne, deſſen Daſeyn aus ſeinem Begriffe nothwendig folge, deſſen Nichtdaſeyn hiemit einen logiſchen Widerſpruch enthielte. Dieſes Seyn nun, das aus ſeinem Begriff ſelbſt folgt, iſt das Seyn ſelbſt, die abſolute Subſtanz, Gott. Das Eine iſt nothwendig auch das abſolut Einfache, Ununterſchiedene, Untheilbare. Es gibt überall keine Wirkung, die nicht der Urſache ſchon vorher involvirt wäre. Was daher immer bewirkt wird, geht nothwendig aus der Urſache hervor. Die Dinge in der Welt ſind daher keine freien Wirkungen der Gottheit, ſie gehören zum Weſen der abſoluten Subſtanz, ſind nothwendige Folgen, Affectionen des Seyns Gottes. Es gibt deßhalb keine Schöpfung, keine Freiheit, und zwar iſt Gott ſo wenig frei, als die Menſchen es ſind. Hierin müſſen wir das Weſen alles philoſophiſchen Rationalismus erkennen, nach welchem die Wahrheit nur im logiſch Nothwendigen gefunden wird; nur das iſt wahr, was aus der Vernunft und dem Begriff folgt.

Kant hat einerſeits das große Verdienſt, die Philoſophie von einem ſtarren Dogmatismus befreit zu haben; andererſeits aber verwickelte er ſie in einen einſeitigen Rationalismus. „Es ſey nicht abzuſehen, wie wir zu einem nothwendigen Wiſſen gelangen könnten, wenn ſich unſere Erkenntniße nach der Beſchaffenheit der Gegenſtände, und nicht vielmehr dieſe ſich nach der Art und Weiſe unſers Erkennens richten müßten.“ Auf dieſem Satz baute die neuere Philoſophie fort, während Kant für ſeinen Theil es für beſſer fand, die Vermögen des Geiſtes zum Philoſophiren kritiſch zu unter-

ſuchen. Das Reſultat dieſer Unterſuchung war dieß, daß alle transcendentalen Ideen für die reine Vernunft nur einen regulativen und keinen conſtitutiven Werth hätten; daß das Ding an ſich nicht, ſondern nur ſeine Erſcheinung erkannt werden könne ꝛc. ꝛc. ꝛc. Während er aber ſo das theoretiſche Erkennen, das auf der Vernunft ruhe, welche jedoch der Sitz eines nothwendigen Scheines ſey, geradezu vernichtete, ſuchte er alles Heil in der praktiſchen Vernunft, durch welche ein Gott poſtulirt wird. So iſt Kant in zweifachen Widerſpruch mit ſich ſelbſt gerathen, einmal dadurch, daß er praktiſch annimmt, was er theoretiſch verwirft, das anderemal dadurch, daß er den Idealismus begründet, und zu gleicher Zeit den Kriticismus als das Wahre feſthält. Selbſt dieſen hat er dadurch wieder aufgehoben, daß er im Gebiete des Praktiſchen durchaus dem Dogmatismus ſich ergibt, den er zu vernichten ſich für berufen hielt. (Ueber dieſe letztere Seite ſeiner Philoſophie ſehe man die ſchätzbaren Briefe Schellings über Dogmatismus und Kriticismus im I. Bde. der geſammelten Schriften) Den unvermittelt gebliebenen Kantiſchen Idealismus verfolgte mit ſtrenger Conſequenz Fichte. Dieſer wahrhaft große Geiſt ſteigerte den ſubjectiven Rationalismus bis zu jener Höhe hinauf, die als der Gipfel alles ſubjectiven Idealismus erkannt werden muß. Auf dieſer Höhe ſchwindelt es dem Geiſte, und er erkennt es, daß ſie nicht natürlich ſey. Daß aber der geniale Fichte bis dahin den ſubjectiven Rationalismus mit eiſerner Conſequenz und auf meiſterhafte Weiſe geſteigert habe, dafür müſſen wir ihm dankbar ſeyn. Daß er ſelbſt an dieſen Idealismus, getrennt von aller Objectivität, oder vielmehr dieſe verſchlingend, nicht

geglaubt habe, geht aus seinen spätern Schriften hervor, und sein trefflicher Sohn, Herrmann Fichte, hat es uns in seinen bisherigen, sehr geistreichen Schriften bewiesen und wird es versprochenermaßen ferner beweisen. So aber gestaltet, wie er uns in der Wissenschaftslehre vorkommt, schwebt der Idealismus zwischen Himmel und Erde, indem er weder an dieser noch an jenem einen festen Anhaltspunkt findet. Um das Absolute nicht zu verendlichen, wurde ihm die Persönlichkeit abgesprochen, gerade das, was die Gottheit nicht aufgeben kann, ohne sich selbst zu vernichten. Uebrigens muß zur Steuer der Wahrheit bemerkt werden, daß Fichte nur durch eine falsche Vorstellung von der Persönlichkeit zu seiner Ansicht von der Nichtpersönlichkeit Gottes gekommen ist und daß sich, mit Rücksichtsnahme auf seine spätern mehr ethischen Schriften, ein reiner Theismus verfechten lasse, wozu aber hier nicht der Ort ist.

Auf wahrhaft versöhnende Weise trat der geniale und mit den reichsten Kenntnissen ausgestattete Schelling auf. Die objective Welt wurde in ihre alten Rechte wieder eingesetzt und mit dem Geiste bleibend versöhnt. Seine Lehre ist die von der wesentlichen Identität des Subjectiven und des Objectiven, in der allein die Wahrheit wohnt, weil sie es selbst ist. Aber es kann über dieses System kein vollkommen sicheres Urtheil abgegeben werden, weil es noch nicht vollendet, und namentlich die Philosophie des Geistes noch nicht einmal fest basirt ist. Daher in die vielen ungerechten Anschuldigungen Schellings, als sey er Spinozist, Pantheist, von uns nicht eingestimmt wird. Allerdings läßt sein bisheriges System auf solche Urtheile gerathen; da er aber schon

früher aufs bestimmteste sich für einen persönlichen Gott erklärte, den er bisher nur deßwegen nicht darstellen konnte, weil er zuerst mit der Natur fertig werden wollte, in neuerer Zeit aber, so weit uns dieß durch einige seiner Schüler bekannt ist, durchaus auf das Christenthum, das eine freie Schöpfung, Persönlichkeit Gottes und des Menschen lehrt, gekommen ist: so erfordert es die Gerechtigkeit, im Urtheilen inne zu halten und vor Allem vor kränkenden Deutungen sich zu bewahren.

In ihrem frühern, noch unentwickelten Zustande konnte die Schelling'sche Philosophie nach zwei Seiten hin fortgebildet werden, weil diese beiden Seiten eben in ihr lagen, nach der logisch nothwendigen und nach der freien geschichtlichen (christlichen). Die letztere Richtung verfolgte Schelling, die erstere Hegel.

Hegel geht von dem Denken als von dem Ersten und Ursprünglichen aus. Das Andere muß aus diesem erst hergeleitet werden. Jenes Denken ist für die Philosophie nicht nur die Quelle, sondern zugleich auch der Gegenstand. Die Gesetze und die Bestimmungen des Denkens enthalten in sich den Werth und die Bedeutung des absoluten Grundes von Allem; der Begriff ist sich alles Seyns bewußt und alle Wahrheit des Seyns ist nur im Begriff. Um dieß aber klar zu machen, und zugleich zu erweisen, wie die Denkbestimmungen der wahre Inhalt der Welt und des Wissens seyen, wie das formale Denken zu einem durchaus realen werde, und der Grund und das Wesen von diesem sey, — so legt er dem Denken eine Bewegung bei, die dialektisch fortschreitet, die

Negation, die überall aufgefunden wird, vernichtet, bis der Proceß das Gleiche, Allgemeine als den Gewinn der Bewegung gefunden, und den Begriff festgestellt hat, der die Wahrheit enthält. So kommt er zu einem großen System von Begriffen, die alle in dem Einen Begriff enthalten sind. Von diesen Begriffen sind die Dinge selbst nicht verschieden, und deßwegen ist das philosophische Denken ein immanentes Denken in den Dingen selbst. Was aber die Bewegung und das Princip derselben näher betrifft, so werden sie also bezeichnet. Jede Denkbestimmung hat in sich ihr Gegentheil, so wie den Trieb, sich selbst aufzuheben und in jenes Gegentheil überzugehen. Dadurch wird der Begriff reicher und concreter, als er vor dem Uebergehen war, denn sie beide seyen, wenn auch nur als Momente, in ihm aufbewahrt und erhalten. Der hervorgetretene Unterschied ist aber wiederum ein weiter Bestimmtes, das abermal den Trieb zur dialektischen Bewegung in sich hat. So geht es immer weiter fort, es kommt bei dieser wahren Sichselbsterzeugung zu einem stets reichern concretern Inhalt, bis zur vollkommenen Darstellung, wo die absolute Idee, die Einheit des Begriffs und der Objectivität, das Wahre selbst ist. Weiter und höher steht der Geist; der Geist aber als Geist, oder der Geist in seiner Wahrheit ist das an und für sich seyende Wahre, welches als solches sich wirklich weiß, oder die absolute Substanz der an und für sich seyenden Wahrheit und ihr eigenes absolutes Wissen; unendliche Allgemeinheit, die ihre eigene Selbstgewißheit ist. Er ist die einfache Totalität. Er ist aber als eine solche Totalität zu fassen, die weder eine subjective, noch eine objective ist, weil der Geist eben nur so wirkliche Tota-

lität seyn kann. Der Geist ist aber hier noch mit der Endlichkeit behaftet, und muß von ihr befreit werden. Die wichtigste Entwicklung ist, daß er zuerst subjectiver, dann objectiver Geist wird. Den subjectiven Geist behandelt die Anthropologie und Psychologie. Objectiv wird er durch die Entwicklung des Naturrechts, der Ethik und des Staates. Die geistige Substanz aber, die als subjectiver und objectiver Geist sich verwirklicht hat, wird als das Wissen ihrer unendlichen Allgemeinheit sich selbst in ihrer Unendlichkeit und an und für sich seyenden Vernunft Gegenstand sowohl der unmittelbaren Anschauung und Vorstellung, als des selbstbewußten und begreifenden Wissens — durch Kunst, Religion, Philosophie, und vollendet sich so wieder zur Totalität des absoluten Geistes.

Gehen wir in das Hegel'sche Absolute näher ein, so entdecken wir in ihm jenen Abgrund, in dem Alles sein freies Bestehen, sein individuelles Leben und der creatürliche Geist seine Persönlichkeit verliert. Das relative Daseyn hat nur eine Scheinexistenz, es ist im Absoluten nur als aufgehoben vorhanden, und hat Wahrheit nur als Besonderung desselben. Dieß eben ist die falsche Seite des sonst in so vieler Hinsicht trefflichen Systems. Es wird dem Vorwurfe des Pantheismus nie ausweichen können; nur daß es ein dialektischer ist: das ist sein Unterschied von dem des Spinoza. Das Absolute, wovon in dieser Lehre gesprochen wird, ist weder der Gott des Theismus noch der des Christenthums, denn dieses Absolute ist Eins mit seinen Besonderungen und kommt zu sich nur in jenen Besonderungen, ist folglich ohne diese selbst nicht. Das Denken, das den großen Proceß durchgeht, ist

ein göttliches Denken, und Gott wird gleichsam erst durch die Dialektik. Das eben ist die große Täuschung, daß das Denken blos im zeitlichen und räumlichen Universum verweilt und der Standpunkt nicht höher genommen wird. Das Absolute wird in das Universum selbst gelegt, nicht in den ewigen göttlichen Geist, der frei über der Welt als Schöpfer und Leiter aller Dinge steht. Das Absolute ist mit dem Relativen selbst confundirt; daher Gott zu etwas Weltlichem wird; denn der absolute Geist ist eben der Alles in sich vereinigende und tragende Weltgeist. Das Christenthum bekennt einen Gott, in dem wir leben, weben und sind; die Hegel'sche Philosophie hat ein Absolutes, in dem wir aufgehoben sind, d. h. als persönlich freie Wesen vernichtet werden.

Ich bedaure hier nicht weiter in dieses System eingehen zu können, um einerseits das Gesagte mehr zu begründen und andererseits doch meine große Achtung zu beweisen, die ich in so mancher Hinsicht vor dieser kräftig und scharf durchgeführten, für Mit- und Nachwelt höchst bedeutungsvollen Lehre habe, an der mir nur die Anwendung auf Gott nicht gefällt.

Nach diesen historischen Bemerkungen wird es uns um so mehr gelingen, der Günther'schen Philosophie und Theologie ihre wahre Stelle anzuweisen. Das Selbstbewußtseyn sollte eine Richtung einschlagen, die weder zum subjectiven noch zum objectiven Rationalismus, weder zum falschen Spiritualismus noch zum Pantheismus, sey dieser realistisch oder dialektisch, führet. Diese Arbeit war Günther aufbewahrt geblieben, und er löste seine Aufgabe auf meisterhafte Weise. Das wahre Wissen und Erkennen soll sich im und durch das

Selbstbewußtseyn vollenden; aber es muß sich eben darum in seiner ganzen Tiefe erfassen. Die Hegel'sche Philosophie hat eine Seite, die Günther von seinem Standpunkte hochachtet; dieß ist eben das Selbstbewußtseyn, von dem auch er ausgeht. Ich erachte es für zweckdienlich, die betreffende Stelle aus dem Gastmahle hieherzusetzen. „Nur Hegel'n gehört das Verdienst und der Vorzug, dem Absoluten vor aller Weltwerdung das Bewußtseyn vindicirt zu haben, und zwar ohne jene Zweiheit der Kräfte (ausbreitende und beschränkende), als der Conditio göttlicher Persönlichkeit; indem er das Absolute unter den Begriff des Begriffs, d. h. der reinen Allgemeinheit, auffaßte, und diese substanzialisirt an die Spitze des Universums stellte, das dann nur durch die sich besondernde (bei Günther heißt es wohl nur durch Versehen: besondern) Thätigkeit jenes realen Begriffs, ins Daseyn tretend, vorgestellt werden konnte. Und nicht etwa wie eine blinde Henne war er zu jenem Gedankenkorn (dem Begriff vom Bewußtseyn als abstractem Begriffe) gelangt; sondern dadurch, daß er in der Gedankenwelt des Geistes den Punkt gefunden, der als Punctum saliens die angestammte Kraft- und Machtfülle besitzt, zum Lichtauge sich zu entfalten, das seine Sonne eben so sucht und findet, wie es von der Sonne gesucht und gefunden wird." S. 519. 520.

Das aber, wodurch sich Günther sehr von Hegel (und auch von Baader, der hier zu H. hinneigt) unterscheidet, ist, daß er der Bezeichnung der Gottheit nach ihrer Wesenheit mit dem Worte Geist, keinen metaphysischen Werth zutraut, (oder doch nur unter gewissen Bedingungen). Dadurch wird aber keineswegs die Wahrheit geläugnet: „Daß

ein

ein Urgrund ohne Selbstbewußtseyn kein Gott sey, sondern es wird der Behauptung beigestimmt: daß ein geistloser Gott, ein gottloser Gott sey". „Selbstbewußtseyn aber, sey es im absoluten, sey es im relativen Seyn, ist nach unserer Behauptung ja doch überall nur Form, wenn auch wesentliche Form, mit dem Unterschiede, daß diese im relativen Seyn abhängig ist von der Sollicitation eines fremden Seyns, im absoluten Sein aber selbst unbedingt — unabhängig ist. Wenn also gesagt wird: Gott ist Geist (d. h. sein ewiges Selbstbewußtseyn), so wird hiemit nur die Form bezeichnet, die der creatürliche Geist mit Gott gemein hat. Allein — so wenig die schematisirende Einbildungskraft der Thierwelt je berechtigt, dem Naturreiche und der Menschenwelt ein und dasselbe Princip zu vindiciren, (von welchem sodann der Geist des Menschen nur eine höhere Entwicklung wäre): so wenig ist jemand berechtigt, diese identificirende Operation fortzusetzen, und (wegen der Aehnlichkeit oder theilweisen Gleichheit der Form in Gott und in dem Geiste) eine Identität der Wesenheit in Beiden zu behaupten, und jene Identität mit dem Worte: Geist, zu besiegeln". Auch jener Satz hat die Beistimmung Günthers nicht, der sich also vernehmen läßt: „daß nur durch Theilhaftseyn mit dem Urgeiste der creatürliche Geist als freie Causalität sich zu äußern vermöge". Er glaubt vielmehr den Satz umkehren zu müssen: „Nur die freie Causalität (der Substanz als Geist) wird der Form des göttlichen Seyns (des Selbstbewußtseyns, d. h. die Kraft, sich als Substanz zu erfassen) theilhaftig, ohne jedoch bei diesem Selbsterfassen sich als

Substanz anzuschauen, d. h. sich real zu objectiviren, zu dupliren. Kurz: die freie Causalität ist die Bedingung, daß der Geist des Selbstbewußtseyns und hiedurch der Form des göttlichen Seyns theilhaftig wird; nicht aber das Selbstbewußtseyn die Bedingung von der freien Causalität". „So viel ist wohl wahr, daß dem Geiste seine Handlungen nicht früher als einem freien Wesen imputirt werden können, bevor er sein Wesen im Gedanken rein gewonnen, und in der Sprache mit dem bedeutenden Worte: Ich, ausgeprägt hat: — allein dieses praktische Handeln muß doch von der Freithätigkeit im Allgemeinen, wohl unterschieden werden, die bei all' ihrer Unwillkührlichkeit doch ihr freies und geistiges, und kein nothwendiges Naturprincip beurkundet". Und nun kann auch das frühere Urtheil über die Geistigkeit Gottes in etwas herabgestimmt werden. „Denn so lange in Gott und der freien Creatur Wesen und Form nicht blos logisch, sondern metaphysisch unterschieden wird, und diese Form beiden, wiewohl auf verschiedene Weise, zukömmt: so lange darf auch, nach metaphysischem Rechte, Gott ein Geist, und zwar mit dem ausschließlichen Charakter der Vollkommenheit, Geist genannt werden, — aber es versteht sich, daß die Natur und Wesenheit Gottes hievon ausgeschlossen bleibt, — denn sonst müßte man auch Gott die Freiheit und Vernunft, mit dem Zusatze der Vollkommenheit, consequent vindiciren, dadurch aber den Unterschied zwischen Gott und der Creatur abermal als einen blos quantitativen (d. h. dem Grade nach) aufstellen. Das Eine Glied aber des Gegensatzes im relativen Seyn heißt nicht deßhalb Geist, weil es Be-

wußtseyn hat, sondern weil dieses Bewußtwerden als ein Freiheitsact ein Princip des Lebens aufschließt, das vom Naturprincip wesentlich verschieden seyn muß, das sodann auch in allen Individuen der Gattung vor allem factischen Bewußtseyn vorausgesetzt werden kann".

Mit de mGesagten hängt die Günther'sche Erkenntnißtheorie enge zusammen. Vor allen Dingen sind ihm die beiden Sätze zuwider: a) daß, so wie Gleiches nur von Gleichem erweckt, so auch nur Gleiches von Gleichem erkannt werden könne; b) daß Gott deßhalb, weil er der ursprüngliche Erreger für den Menschengeist, auch von gleicher Wesenheit mit demselben seyn müsse. Allerdings ist keine Creatur gleichen Geschlechts mit dem Schöpfer, wenn unter dem Worte Genus so viel als Substanz (Noumenon) verstanden wird; wird aber das in seinem eigentlichen formalen Sinne genommen, so zeigt sich, daß die intelligente Creatur mit Gott unter Einen Begriff (Genus), und zwar den der Geistigkeit gebracht werden kann. Aus der qualitativen Differenz zweier Wesen folgt sodann unstreitig, daß ohne Einwirkung des Einen auf das Andere in keinem von beiden ein Wissen von dem andern fremden Seyn entstehen könnte. Aber hieraus folgt noch keineswegs; a) daß jene Einwirkung eine Vereinigung voraus- oder nachsetzt; b) daß durch jene Einwirkung dieselbe Art und Weise, wie Gott sich selber erkennt, eingeimpft werden müßte, — um den Gottesgedanken überhaupt zu gewinnen. Es handelt sich ja bei der normalen Erkenntniß Gottes im gegenwärtigen Leben um keine Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht, — sondern um die Erkenntniß, wie Paulus

sagt, — durch und mittelst eines Spiegels, d. h. mittelst eines Reflexes — in aenigmate. Es ist endlich auch nicht in Abrede zu stellen, daß die oben bemerkte Einwirkung, sammt ihrer Modification eine Disposition im Subjecte, auf das die Einwirkung, und in dem die Modification geschieht, voraussetze: aber das ist nicht wahr, daß unserm Geiste als einer freien Intelligenz, von Natur aus diese Disposition nicht zukomme." Zuletzt machen wir darauf aufmerksam, daß Günther will, der erweckende Geist sey bei dem ersten Menschenpaare der göttliche Geist selbst gewesen.

Wir sehen, auf welch' treffliche Weise Günther die Klippen all' umsegelte, die sich bei der Theorie des Erkennens dem menschlichen Geiste entgegenstellen. Nicht auf wesentliche Gleichheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste, aber auch nicht auf absolute Heterogenität wird sie gebaut, sondern auf die relative Form des Geistes im Menschen, die in Gott absolut ist. Und von diesem Erkennen dürfen wir behaupten, daß es sich entwickelt habe aus der allein wahren und wissenschaftlichen Auffassung und Durchbildung des Selbstbewußtseyns, das von Günther in seine wahren Rechte und Verhältniße eingesetzt worden ist, und in so fern ist seine Schrift mit all' dem, was consequenterweise aus der Darstellung des Selbstbewußtseyns hervorgeht, die Magna Charta, die Gott selbst contrasignirt und zur Constitution seines Reiches erhebt. Dadurch, daß das Selbstbewußtseyn auf den göttlichen Geist, aber auf absolute Weise übertragen wird, wird das Leere der Absolutheit, die auf dem Wege reiner Abstraction gefunden worden ist, ver-

nichtet, und es erscheint der Gott des Christenthums in der absolut erfüllten Form der Trinität, da hingegen im menschlichen Selbstbewußtseyn, das bedingt ist, das subjective Ich, nur auf formelle, nicht substanzielle Weise sich selbst Object wird. Durch diese Lehre wird ferner aller Pantheismus vernichtet, denn das Unbedingte kann und wird nie Bedingtes werden, so wie dieses nicht Unbedingtes; ihr Charakter ist wesentlich und ewig derselbe, der er ist. Um Unbedingtes zu werden, müßte das Bedingte substanziell sich objectiviren können, was schon seiner Natur nach unmöglich ist. Der Mensch aber ist Gottes Ebenbild, und er ist es dadurch geworden, daß ihm von Gott ein Geist eingehaucht wurde, der nicht Gottes eigenes Wesen ist, sondern Ebenbild nur darin ist, daß er als Geist, mit der wesentlichen Form des Selbstbewußtseyns frei erschaffen wurde. Also ist auch alle falsche Lehre abgeschnitten von einer Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen, die wenigstens halber Pantheismus wäre. Daraus ergibt sich weiter, daß bei richtig aufgefaßtem Selbstbewußtseyn das Absolute dem menschlichen Geiste abgesprochen werden müsse, das ihm z. B. in der Hegel'schen Philosophie beigelegt wird. Ein solches Erkennen kommt nur dem Selbstbewußtseyn zu, das absolutes Selbstbewußtseyn ist, und absolutes Seyn, und der Grund alles Seyns zugleich, also Gott. Nur wer absoluter Grund von etwas ist, kann das vollkommen erkennen, wovon er Grund wird. Wir erkennen uns nicht so, wie wir von Gott erkannt werden. Der zum Absoluten hinauf gesteigerte Spiritualismus ist nothwendig Pantheismus. Ferner ist nur in dieser Lehre die wahre Freiheit zu suchen, die durch keine

absolute Nothwendigkeit verschlungen wird. Endlich können wir nur so auf eine persönliche Fortdauer im ewigen Leben rechnen, weil das relative Seyn im absoluten Seyn wohl begründet, aber nicht aufgehoben ist. Und so hat G. im Geiste des Christenthums eine Lehre vorgetragen, die nicht nur das Licht der Wahrheit, sondern auch das Licht des Lebens enthält, die beide aus Gott sind. —

Wir haben bisher gesehen, wie Günther durch seine Theorie, von der wir einige Hauptsätze aushoben, dem Pantheismus den Stab gebrochen und so die eine Aufgabe, die er sich setzte, auf das Beste gelöst habe. Nicht viel anders ist es mit der zweiten Aufgabe, die Theologie mit der Philosophie auszusöhnen, oder die Wahrheiten des Christenthums als ewige und göttliche darzustellen. Man wird es mir aber erlassen, hier die einzelnen Dogmen durchzugehen. Ich kann nur dieß bemerken, daß sich die Incarnationstheorie, worin das wesentlich Christliche in seinem großen Zusammenhange behandelt wird, auf die Hauptideen der Creationstheorie, wenigstens großen Theils zurückführen läßt, und eben hierin müssen wir Günther bewundern, wie er die höhere Einheit auffaßte und Eins aus dem Andern hervorgehen läßt. So wird seine Creations- und Incarnationstheorie nur Eine Theorie, ein großes System, worin Eines das Andere voraussetzt, hält und bindet; und dieß eben ist die Versöhnung, die zu Stande gebracht werden soll; die zweite Schöpfung ist durch die erste Schöpfung präformirt; diese aber kommt durch jene zu ihrer Wahrheit und Verklärung. Indem nun aber der Geist so durch den Restaurator der menschlichen Natur in seiner Integrität hergestellt wird, zeigt sich das Christen-

thum als die tiefste Philosophie und die lebendigste Wahrheit. Nur die Idee dieser Versöhnung konnten wir andeuten; über das Einzelne muß Günther selbst nachgelesen werden. Zusammengefaßt ist es im Glaubensbekenntniß des Belcampo, obwohl der Pater Peregrinus auch an diesem etwas auszustellen findet.

Was die Leistungen des Hrn. Pabst betrifft, so bestehen sie darin, daß er Günthers Vorschule zur speculativen Theologie ins Kurze zog, d. h. die Hauptsätze zusammenstellte und in Form eines Systems gab. In dieser Rücksicht ist seine Arbeit alles Lobes werth; auch ist sie nicht ohne eigenthümliche Ansichten und Bemerkungen, und kann zumal Jenen empfohlen werden, die einer Einleitung und Manuduction zu Günther bedürfen.

Staudenmaier, Prof. in Gießen.

Franz Baader. — Vorlesungen über religiöse Philosophie im Gegensatze der irreligiösen, älterer und neuerer Zeit, gehalten an der Königl. Bayer. Ludwig-Maximilians-Hochschule. I. Heft. Einleitender Theil oder vom Erkennen überhaupt. München, 1827. VIII. u. 111 Seiten.

Indem ich es unternehme, die speculative Dogmatik des Herrn von Baader, so weit sie bis jetzt erschienen ist, in diesem Blatte zu würdigen, finde ich es für angemessen, zuerst dessen Vorlesungen über religiöse Philosophie, in welchen eine Theorie des Erkennens gegeben wird, zur Anzeige zu bringen.

Eine bedeutende Stimme in der deutsch-theologischen

Literatur hat Herrn v. Baader den „glänzendsten Schriftstellern der Nation" beigezählt, (Marheineke in den Berl. Jahrb. J. 1827. Nro. 187. 188.). Da dieser in vieler Hinsicht wirklich ausgezeichnete Denker nun sich beinahe ganz auf das Gebiet der christlichen Theologie, insbesondere das der Dogmatik geworfen hat; so ist es billig, daß seine Bemühungen auf diesem Felde die gehörige Anerkennung und Würdigung finden. Daß diese Anerkennung und Würdigung ihm nicht von allen Seiten werde und geworden sey, ist aus der Zeit und dem Geiste der Parteien gar leicht zu erklären. Aber hier gilt auch der alte Reim, mit dem der treffliche Jacobi sich oft getröstet: „Leser, wie gefall' ich Dir? Leser, wie gefällst Du mir?" Es ist zum Theil wahr, was man gegen und über ihn vorbringt: „Die Darstellung, die Baadern eigen ist, ist einer unwillkührlichen Explosion des Gedankens zu vergleichen, der, nachdem er commentirend oder polemisch am Faden fremder Aussprüche lange fortgeredet, endlich in einer einzelnen lakonischen Wendung sich entladet; fast nirgends aber findet sich eine architektonische, noch weniger eine organische Entfaltung des Begriffes, wie sie der gegenwärtige Stand philosophischer Bildung fast unabweisbar verlangt". Ferner ist nicht unwahr: „In künstlicher Auflösung der Gegensätze durch Dialektik, in seltsamer Auffindung von Analogien zwischen der physischen und intelligiblen Welt zeigt er allerdings oft einen überraschenden Witz" ꝛc. ꝛc. ꝛc. Wenn man aber glaubt, mit all' diesem, was doch eigentlich nur das Aeußere und Formelle betrifft, und was mir an Baader auch nicht besonders loben wollen, den Mann beurtheilt zu haben, so kann denn doch ein solches Urtheil nicht

viel bedeuten und wenig oder keinen Anspruch auf Wahrheit machen, die aus der Tiefe der Seele dieser religiösen Philosophie heraufgeholt werden muß. Auch wird sich ergeben, in wie weit Baadern wirklich der Vorwurf der Systemlosigkeit gemacht werden kann, in wie weit aber auch dieser Vorwurf höchst ungerecht ist. Indeß wollen wir gegen Fichte, (den Sohn) der den obigen Tadel ausgesprochen, (der andere rührt von einem Andern her), dessen philosophisches Wirken wir in so vieler Hinsicht sehr zu schätzen wissen, nicht polemisiren und den der Unkenntniß zeihen, der erste neulich sein kritisches Talent auf eine so ausgezeichnete Weise bewährt hat. Nur seinen Tadel selbst zu tadeln sey hier erlaubt; die Ursache und das Recht hiezu, liegt in der folgenden Darstellung.

Franz von Baader hat schon seit einer langen Reihe von Jahren als ein scharfsinniger Beobachter und geistreicher Denker den Bewegungen zugesehen, die sich auf dem Gebiete der Philosophie gegenseitig einander drängten und verdrängten. Er war aber nicht ein solcher Zuschauer, der es beim bloßen Zuschauen gelassen hätte. Sein Genius, einer seltenen Tiefe sich erfreuend, fühlte sich gedrungen, in so wichtigen Angelegenheiten selbst ein Wort sich herauszunehmen und in die Masse des Wissens den Sauerteig jenes Erkennens zu mischen, das er für das allein wahre und göttliche Erkennen hielt. (Dieß zu thun versuchte er insbesondere in jenen sechs Heften, die auf sehr bezeichnende Weise den gemeinsamen Titel: Fermenta cognitionis führen). Drei Parteien sieht er sich mit seinem Streben gegenüberstehen, die Wissensverächter, die Wissensfrechen und die Wissens-

scheuen, die nun von selbst Feinde und Gegner jenes wahren und göttlichen Erkennens sind. Diese Gegner werden näher also bezeichnet: „Zu den Wissensverächtern muß man jene Unfrommen zählen, welche weder den Schmerz, noch die Schmach der Unwissenheit fühlend, alle Speculation als ein überflüßiges oder unpraktisches verachten, weil sie derselben, nämlich zu ihrer Praxis (zum Waiden auf grüner Aue, wie Mephistopheles in Göthe's Faust sagt) nicht bedürfen. Zu den Wissensfrechen zähle ich jene Unfrommen, welche ein solch' Bedürfniß der Speculation wohl kennen, und welche wissend, daß nicht das Fleisch, sondern der Geist, (der Gedanke) es ist, welcher lebendig macht und tödtet, eifrig bestrebt sind, dem Einfluß der Theorie des Guten durch Gegenaufstellung von Theorien und Systemen des Nichtguten möglichst zu wehren. Da nun aber die Lüge und das Verbrechen keine standhaltende Raison haben, so sahen wir diese Wissensfrechen seit geraumer Zeit um so eifriger mit dem beständigen Machen einer solchen Raison beschäftigt, wie es ihnen denn gelungen ist, unter dem Namen der Aufklärung und des Illuminismus ein System des Obscurantismus (in der Religionsdoctrin und gegen sie) in Europa und der ganzen Welt geltend zu machen, und mit diesem giftigen Spinnengewebe den Gedanken überall zu umstricken. Nur seit kurzem, nämlich seit dem man wieder anfieng, was man freilich nie hätte aufhören sollen, die Waffe der Intelligenz mit Erfolg gegen sie zu führen, suchen diese wahren Finsterlinge und Geistesbinder den Fortgang des wahren und guten Wissens wieder damit zu hemmen, daß sie mit den frommen Wissensscheuen gemeinschaftliche Sache gegen jenes machen.

Diese frommen Wissensscheuen sind nur in so fern unsere Gegner, als sie ihre subjective Maxime objectiv gegen die Wissenschaft, welche sie nicht kennen, und über die sie sich doch ein Urtheil anmaßen, geltend machen wollen. Der Weg und die Arbeit der Wissenschaft (Dii omnia laboribus vendunt) ist wie jener der Tugend nothwendig, sowohl um die Unschuld des Glaubens gegen Verführung, als um ihren Uebergang in die höhere Potenz (in die Habilität) dieses Glaubens zu sichern."

Baader erkennt hierin übrigens mit Recht nur den allgemein gewordenen Unglauben an die Erweisbarkeit oder Vernünftigkeit der Religion, welcher in unsern Zeiten jenes moderne Glaubenssystem aufbrachte, welches besonders Jacobi der falschen Speculation zwar mit Recht, der wahren aber mit Unrecht entgegenstellte, und welches auf einem Sophisme paresseux beruhende Glaubenssystem bereits Rousseau mit der Behauptung ausgesprochen hatte, „daß der Mensch zu fühlen und zu empfinden aufhört, so wie er zu denken anfängt"; wogegen Thomas von Aquin lange vor diesem Sophisten sagte: Ex vi cognitionis homo inducitur ad magis diligendum, quia quanto Deus magis cognoscitur, tanto et magis diligitur. Diesen Worten fügen wir noch die des tiefsinnigen Augustinus bei: „Tria sunt, intelligere, credere et opinari . . ., intelligere divina beatissimum est. Auf demselben Standpunkte befand sich Anselm mit seiner fides quaerens intellectum. Auf diese Weise dient denn die Baader'sche Philosophie insbesondere auch zum Fortgange der speculativen Theologie in der katholischen Kirche

Deutschlands, und seine Bemühungen fallen mit denen des Günther zusammen.

Wie er nun aber einerseits gegen die zu Felde zieht, die vom Wissen im Glauben nichts wissen wollen, so wendet er sich auch und ganz vorzüglich gegen jene, die, auf die leeren Abstractionen einer falschen Philosophie sich stützend, den Inhalt des Glaubens, die substanzielle göttliche Wahrheit umgehen, und nach rein ausgeleertem Glauben, mit Menschenwitz sich nähern. Diese falsche Richtung erkennt er großentheils in der neuern Philosophie, obwohl die Philosophie schon sehr frühe von ihrem wahren Mittelpunkt abgewichen ist. Die falsche Richtung in der Philosophie ist aber diese, daß man das Verhältniß des philosophischen Denkens zur Religion nicht nur als ein blos äußerliches und zufälliges ansieht, sondern daß man vielmehr strebt, des Inhaltes der Religion gänzlich los und ledig zu werden, obwohl man diese ins Gebiet des Forschens hereinzieht, was eben auch zur Falschheit des Verfahrens gehört, in so fern nämlich, als man etwas zum Gegenstande des Denkens macht, was man mit dem Gedanken nicht durchdringt, nicht durchdringen will und es bei einer Halbheit läßt, die ärger ist als Keinheit, auf die es am Ende doch abgesehen ist. Dieß ist die falsche Aufklärung der neuern Zeit. Man schien seit ihrem Beginne den Versuch machen zu wollen, wohin der Mensch ohne Religion im Denken kommen könne; wir sahen aber, daß er nicht nur nicht vorwärts kommen, sondern daß er, weil er hinter sich Alles abgerissen, auch nicht mehr rückwärts könne, und nothwendig in Verzweiflung untergehe auf der Stelle, wo er den Frevel am weitesten getrieben, nun aber auch in vol-

lendeter Desolation sich erblickt. Baader sagt über diesen Punkt, wobei er zugleich auf den wahren Weg der Philosophie hinweist, folgendes: „Es ist nicht zu läugnen, daß die Speculation seit geraumer Zeit durch ihre Entfremdung von den Religionsdoctrinen und durch die Opposition gegen dieselbe theils sich verflachte, theils verbrecherisch geworden ist". Und daraus ergibt sich ihm von selbst, „daß sich eine gründliche Restauration der Philosophie, (oder eine, wie ein französischer Schriftsteller sagt: desinfection de la pensée) nur durch Wiedereinführung Jener in die Tiefen der Religionsdoctrin bewerkstelligen lasse". Und diese Zurückführung der Philosophie in die Tiefen der Religionsdoctrinen ist es auch, was Baader für sich in der Wissenschaft bezwekt, und in dieser Hinsicht nennt er seine Philosophie eine religiöse. Das Wissen soll seinen wahren Mittelpunkt wieder gewinnen, den es verlassen, und eben deßhalb irreligiös (gottlos, d. h. los von Gott und ohne Gott oder selbst Gott-widrig und gegen Gott) geworden ist, welches Wissen auch ein revolutionäres von ihm genannt wird. Historisch datirt er diese revolutionäre Philosophie von den Bestrebungen der Völker — Phönizier, Aegypter — an, die entstellt und unrein gewordenen ursprünglichen heiligen Traditionen zu reformiren. Mit diesem Reformiren ist auch die Gefahr vorhanden, sich von dem Inhalte der Tradition gänzlich loszureißen, und damit war, wie er sagt, das Schicksal und Periculum der Speculation für alle folgenden Zeiten entschieden und die Hemmung der freien Evolution der Intelligenz herbeigeführt.

Nach diesen Bemerkungen wird es ohne Zweifel nicht

mehr so ganz unklar seyn, was Baader mit der Philosophie eigentlich will, von der er behauptet, daß sie schon ursprünglich religiösen Sinn und Bedeutung gehabt habe. Wir haben aber diese Philosophie in ihrem Wesen doch noch nicht ergriffen. Dieß wollen wir nun mit Folgendem.

Wenn die neuere Philosophie von allem historischen und positiven Grunde sich lossagte und durch die Sichselbstbewegung des Begriffes den objectiven Gehalt zu gewinnen strebte, so betrachtet Baader, von der Richtigkeit dieses Strebens überzeugt, den absoluten Inhalt als Offenbarung; und dieß wäre vielleicht die treffendste Ueberschrift seiner christlichen Philosophie. Auch er geht, wie dieß seit Cartesius fast allgemein der Fall ist, vom Selbstbewußtseyn als dem Princip des Wissens aus, aber er glaubt deßwegen nicht auf die reine Subjectivität bauen und alles objectiv durch Offenbarung Gegebene verwerfen zu müssen. Vielmehr führt ihn der Standpunkt vom Selbstbewußtseyn aus auf die Anerkennung der Offenbarung. Das Selbstbewußtseyn ist das sich selber Manifestseyn, die Einheit des Denkenden und Gedachten, die Identität des Hervorbringenden und Hervorgebrachten. Dieses Selbstbewußtseyn ist der Geist. „Die bekannte Identitätslehre als Lehre der Identität des Unterschiedenseyns und Einsseyns des Objects und Subjects, des Gewußten und Wissenden im Wissen, ist darum auch wohlverstanden nur die Lehre vom Selbstbewußtseyn, d. i. vom Selbstbewußtseyenden oder vom Geist. Welches Selbstbewußtseyn, wie die Zergliederung des Wortes lehrt, die Identität oder Dieselbheit des Wissenden und Gewußten (Seyenden) aussagt, so daß dem freien

Erkennen (dem geistigen Bewußtseyn) das an sich seyende nur in so fern ist, als es nicht nur ein Seyn für das Selbst, sondern ein Seyn des Letztern selbst ist, und ein Seyendes nicht ein solches wäre, falls es nicht ein Erkanntes wäre, oder daß es mit dem Aufhören seines Erkanntseyns verschwände". Das Erkennen wird sofort unterschieden als ein primitives und secundäres. Zu dem nicht-primitiven oder secundären Wissen ist vor Allem das Sich-selber-Wissen jedes endlichen Geistes zu zählen. Jeder endliche Geist wissend, daß er sich nicht selber hervorbringt und erhält, und also auch von sich selber nicht weiß, weiß hiemit sein Gewußtseyn von dem ihn hervorbringenden absoluten Geist. Bekanntlich hat aber Carteſius dieses sich Selber-Wissen des endlichen Geistes (Ego cogito etc.) für ein primitives Wissen genommen, oder für das allein unbezweifelbare. Womit der bis auf unsere Zeiten ihm hierin folgenden Philosophie, (deren Alpha und Omega dieses Ego geworden) eine falsche Richtung und wenigstens die Veranlassung gegeben ward zu jenen spätern sogenannten Beweisen Gottes aus Etwas, was nicht Gott ist, womit die uns so nahe liegende Ueberzeugung der Coincidenz des Sich-wissens mit seinem Sich-gewußt-wissen vom absoluten Geist verdunkelt ward ..... Soll ich endlich (dem Gesagten gemäß) als erkennend lediglich bei mir und für mich selber seyn und bleiben, so kann, insofern ursprünglich für mich nur ist, was auch ursprünglich von mir ist, das so Erkannte auch nur mein Erzeugniß seyn. So wie auch im secundären Erkennen die denkende Thätigkeit nur in einem Gedachten bei sich bleibt, an oder in jedem Nichtgedachten aber ausgeht und sich verliert.

„Mit der Lehre vom Selbstbewußtseyn, fährt Baader weiter, als einem sich selber Manifestseyn, gelangt die Philosophie zur Einsicht eines nothwendigen, innern, immanenten Unterschiedes oder einer Formation des Geistes; hiemit auch zur Einsicht, daß, wenn der Absolute (Geist) die alleinige Substanz, oder der sich substanziirende, selber eo ipso der sich formirende ist". Diesem Satze wird beigefügt: „Die Einheit oder Einfachheit der Geistessubstanz ist nicht, wie man bisher meinte, eine formlose, unmittelbare, ruhende Einheit, sondern eine geformte, sich formirende, durch ihre innere Unterscheidung (Gliederung) sich durchführende und hiemit in sich selber immer wiederkehrende, actuose und pulsirende Einheit. Womit das Flache und Unwahre der frühern deistischmonotheletischen Vorstellung von der abstrakten Einfachheit Gottes sowohl als des endlichen Geistes eingesehen wird, und die Philosophie sich dem Begriffe des heil. Ternars, somit des lebendigen Gottes, wieder nähert". Die neuere Philosophie des Selbstbewußtseyns, bekennt B., bahnte den Weg zur Einsicht in die Ursprünglichkeit oder Göttlichkeit desselben oder zur Einsicht in die Identität des Gottläugnens und Geistläugnens. Aber es offenbarte sich bald auch eine irreligiöse Richtung, welche diese Philosophie zum Theil gleich bei ihrem Entstehen wieder nahm, nach welcher Richtung man unter jener zeitlichen Bewußtseynsentwicklung die des göttlichen Selbstbewußtseyns selber versteht, was gotteslängnerisch ist. Dieser neuen Irrlehre entgegen ist die Ableitung alles creatürlichen Selbstbewußtseyns als eines secundären von dem Göttlichen als primitiven nachzuweisen. Und damit fangen wir an in das Wesen der reli-

gibsen Philosophie einzudringen. Die religiöse Philosophie hat indeß eben so sehr den Unterschied des schöpferischen und geschöpflichen Thuns (im Erkennen, Wollen und Wirken) gegen beider Confundirung festzuhalten, als sie sich der Trennung beider zu widersetzen hat. Der von Gott, so viel er es vermag, sich ab, und in seine unfertige oder unvollendete Naturselbheit sich hineinhaltende Verstand der intelligenten Creatur vermag in der Abkehr von Gott freilich nur mehr confundirend zu trennen, anstatt einend zu unterscheiden, und trennend zu confundiren, anstatt unterscheidend zu einen, wie denn alle Gottlosigkeit in der Theorie, wie in der Praxis von einem solchen falschen Einen (Confundiren) oder falschen Unterscheiden (Trennen) des schöpferischen und geschöpflichen Thuns und Seyns ausgeht. Wer z. B. dieses schöpferische Thun, die effective Gegenwart und Assistenz Gottes (des absoluten Denkers) in seinem Denken läugnet und verläugnet, oder wer im strengsten Sinne allein (ohne Gott) denken zu können oder zu dürfen wähnt, wer also einmal gottvergessen denkt, der legt in sich mit diesem seinem gleichsam logischen Atheismus den Grund zum praktischen Atheismus oder zum gottvergessenen Wollen und Thun. Die Centraldoctrin (der Brennpunkt) aller religiösen Wissenschaft ist nur jene der Vereinigung Gottes (des Schöpfers) mit der Welt (dem Geschöpf) mittelst jener (Vereinigung) Gottes mit dem Menschen oder mittelst der Menschwerdung Gottes. Eine Vereinigung und Menschwerdung, welche auch ohne den Fall des Menschen, obschon auf andere Weise, Statt gefunden haben würde. Das Verhältniß des schöpferischen und geschöpflichen

Thuns wird endlich am klarsten eingesehen, wenn man bedenkt, daß die intelligente Creatur ununterbrochen in einer dreifachen Relation mit ihrem Schöpfer und Erhalter steht, nämlich in jener (Allerheiligsten) des bloßen Gewirktseyns und Werdens von und durch Letztern, in jener (Innern) ihres Mitwirkens mit Gott, und endlich in jener (Vorhof) ihres Alleinwirkens für Gott, als dessen Repräsentant, in welcher Relation oder Region Gott Sich gleichsam dem Geschöpf eben so subjicirt (als diesem die Kraft seines Wirkens gebend) als in der ersten Relation oder Region das Geschöpf Gott subjicirt bleibt. So daß folglich das Geschöpf in jeder dieser drei Relationen, nur in jeder auf verschiedene Weise mit dem Schöpfer sich vereint, und nie von ihm los zeigt, und daß besonders für die Theorie des Erkennens sich hieraus ergiebt, daß, so wie die Creatur das Alleinwirken ihres Schöpfers nie, selbe auch nur ihr eigenes Thun (in der dritten Relation) ganz und völlig begreift". Wir sehen, daß Baader das wahre Erkennen aus dem Einssein unsers Geistes mit dem göttlichen Geist ableitet, in der rechten Weise dieses Einsseyns nämlich, nicht in der pantheistischen Auffassung der ältern und neuern Philosophie. Hieher gehört die treffliche Stelle: „Wie der Apostel sagt, daß die Creatur der göttlichen Natur theilhaftig (nicht Theil derselben) wird, so wird sie eo ipso auch der primitiven Erkenntniß Gottes theilhaft, und Gott ist folglich nicht, wie bis dahin ziemlich allgemein gelehrt ward, ein blos Gewußtes (Object), so, daß ich als wissend außer Ihm (ungöttlich), wäre, sondern wie Gott, als sich wissend die Einheit seiner als Gewußten und Wissenden ist, so kann mein Gottwissen

nur durch Theilhaftwerden jenes göttlichen Wissens Statt finden. Wenn folglich schon dieselbe alte Schlange (welche dem ersten Menschenpaar das Kunststück zu lehren vorgab, sich Gott ohne ihn und selbst gegen sein Verbot, gleich zu machen) manchem Denker unserer, wie älterer Zeit das ähnliche Kunststück lehren zu wollen scheint, Gott ohne Gott zu erkennen, so ist dieses doch nur Trug und der für die religiöse Philosophie wichtige Satz steht fest: daß, so wie jede intelligente Creatur Gott nicht ohne ihn oder ohne seine Assistenz zu erkennen vermag, sie auch ohne dem absolut frei erkennenden Gott und ohne effective Theilhaftwerdung dieses freien Erkennens, d. i. ohne Seine Erleuchtung, nichts, weder Gott, noch sich, noch Anderes wahrhaft und frei zu erkennen vermag". „Die absolute Substanz oder der absolut Seyende ist auch der absolut und ursprünglich hervorbringende (Urkausale) und als Beides ist er der absolut sich Bewußtseyende, d. i. der absolute Geist. Mit der Einsicht, daß der Schöpfer Geist ist, und daß selbst die creatürlichen Geister nur durch Theilhaftseyn dieses Urgeistes auch in ihrer Sphäre als freie Causalitäten sich zu äussern vermögen, hat die religiöse Philosophie festen Grund und Boden gewonnen, und die Worte: gottlos und geistlos gelten aus diesem Standpunkte für synonim. Es ist nur die Lehre des Christenthums, daß Gott der Geist und zwar der Dreifaltige ist, welche der Speculation in Deutschland jene Anregung wieder gegeben hat, mittelst welcher sie sich aus ihrer frühern Flachheit erhob. Die Creatur erkennt sich in ihrer Wahrheit (und ihrem Urbild) nur in Gott, wie sich der Geliebte nur in seinem Liebhaber erkennt. Alles Erken-

nen der Creatur, insofern selbes von einer Gabe und einem Empfangen ausgeht (als wozu man selbst das Verlangen zu zählen hat), und durch dieses Empfangen vermittelt wird, geht vom Glauben aus, und Anselmus hat darum Recht, wenn er sagt: credam, ut intelligam, so wie Thomas von Aquin Recht hat, wenn er sagt: oportet eum credere, qui discit. Wenn kein Wirken einer Creatur ein absolutes oder alleiniges Selbstwirken seyn kann, sondern selbe in jeder ihrer Lebensfunctionen (somit auch in jenen des Erkennens) einer Hülfe oder Mitwirkung bedarf, so kann über die Nothwendigkeit dieses jene Hülfe empfangenden oder annehmenden, sich somit gegen den Geber entsagenden Verhaltens der einzelnen Intelligenz, mit andern Worten über die Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit ihres Glaubens, dem helfenden Mitwirker, kein Zweifel obwalten. Im Empfangen eines Gegebenen zur Erkenntniß verhält sich der endliche freie Geist als denkende Thätigkeit gegen den Geber glaubend, wenigst insofern von einem freien Glauben hier nur die Rede ist, und für die religiöse Philosophie haben wir hiemit die Einsicht gewonnen, in die Identität des non credam unserer Zeit mit dem: non accipiam und non serviam, und daß es folglich nicht der wahre Freiheitssinn, sondern der Geist der Empörung ist, welcher sich in diesem Unglauben ausspricht". „In jeder, auch der höchsten Stufe der Erkenntniß Gottes unterscheidet sich der Gott-erkennende creatürliche Geist nur um so klarer von Gott als dem absoluten Geiste. Wenn die Intelligenz nur mittelst einer Form (Species) erkennt, so folgt hieraus der für die religiöse Philosophie wichtige Satz, daß nämlich die Erkenntniß jedes, und falls dieses

möglich wäre, alles Geschöpfs den geschaffenen Geist doch nicht zur wahrhaften Erkenntniß Gottes bringen könnte, falls Gott nicht unmittelbar selber letztere ihm ertheilte. In lumine tuo videbimus lumen! Die Theologen nennen diese von Gott uns mitgetheilte, unser natürliches, (endliches, unvollendetes) Erkennen vollendende und erhebende Erleuchtung das lumen gloriae, und wir sind folglich schon aus diesem Standpunkte befähiget und berechtigt, einen Uebergang oder Aufgang aus dem natürlichen ins übernatürliche geistige Erkennen in demselben Sinne des letztern Worts anzuerkennen, in welchem der Apostel Paulus von einem Uebergang (Verwandlung) des nach Seele und Leib natürlichen Menschen in den Geistmenschen (in die Vergeistung der Seele und des Leibes, welche zusammen seine Persönlichkeit constituiren) spricht, als nämlich in jene seine Daseynsweise, in welcher die göttliche Informatio (das Ebenbild Gottes) vollendet und realisirt, des Menschen Daseyn seiner Idee somit völlig entsprechend, zum Ideal vollendet ist. Womit denn auch der Sinn jenes Wortes des Apostels verständlich wird, indem er sagt: daß wir Gott erkennen werden wie Er ist, weil wir in sein Bild werden verwandelt werden, so wie Thomas von Aquin sagt: Cum omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum, oportet et quod qui vident Deum, aliquo modo transformentur in Deum, d. h. daß sie seiner Eigenen Information theilhaft werden, oder seines Sohnes. Die Bedingung aber, unter welcher der göttliche Geist dem menschlichen sich mittheilt, ist das Gebet. Was Baader weiter über unser Erkennen mittelst der Sinne, über das Verhältniß der Vernunft zum Verstande ꝛc. vorbringt,

wollen wir übergehen. So viel haben wir gesehen, daß das, was die Philosophie zur religiösen macht, das Gegründetseyn unseres Geistes im göttlichen Geist und in seinen Offenbarungen ist, und daß eben hierdurch jenes lebendige Centrum gewonnen wird, das alles Erkennen zu einem wahren und göttlichen macht, weil der Grund und das Centrum die absolute Wahrheit, der göttliche Geist selbst ist. Und so hat denn Baader die religiöse Philosophie wirklich in ihrer ganzen Tiefe gefaßt und erfaßt, welche religiöse Philosophie wesentlich die christliche ist. Man kann allerdings Baadern vorwerfen, daß er in der Philosophie christianisire; aber man kann den Einwurf mit der Frage zurückweisen, warum man denn dieß nicht schon längst gethan habe, und welches gegründete Recht die Philosophie gehabt habe, dem Lichte sich schlechthin zu entziehen, das in Christus der Welt — zu welcher auch die Philosophen gehören — geleuchtet hat? — Daß in unserer Zeit die ausgezeichnetsten Geister, wie Schelling und Hegel, dem Christenthum sich wieder zuwenden, ist ein erfreuliches Zeichen; erfreulich insbesondere aber auch deßwegen, weil in diesem Zuwenden eben sich die wahre Richtung des denkenden Geistes ausspricht, die in Baader eine so hohe Stufe bereits erreicht hat. Eben von dieser Seite ist nun aber auch Baader eine so ausgezeichnete Erscheinung, über die wir nicht genug uns freuen können. Seine Philosophie, in der das Selbstbewußtseyn in seiner wahren Stellung und Einheit zu und mit dem göttlichen Geiste gerade die rechte Bahn betritt, die man schon so lange her, und besonders seit Carteſius vergebens suchte, wird, wie die Günther'sche, Weltphilosophie werden, wie das Christen-

thum Weltreligion geworden ist. (Die kleine Differenz, die zwischen Günther und Baader rücksichtlich des Erkennens herrscht, kann hier nicht behandelt werden). Man nennt Baader oftmals einen Mystiker. Wenn man weiß, was man damit sagen will, hat man keinen Vorwurf ausgesprochen. Man sagt ferner, er habe kein System. Baader ist aber das lebendige System und das lebendige Erkennen selbst. Jeder kleine Aufsatz, den wir von ihm in Händen haben, ist ein totum in toto, et totum in qualibet parte. Wo wir ihn auffassen, von welchem Ende es immer sey, überall werden wir hineingezogen in die Totalität der Idee, von der jeder Satz ein besonderes Moment ist. Und deutlicher als auf solche Weise könnte sich sein genialer, nur im Organismus lebender und schaffender Geist nicht aussprechen. Das weitere Urtheil wird nächstens bei der Würdigung der speculativen Dogmatik folgen.

Dr. Staudenmaier,
Prof. der Theologie in Gießen.

Franz Joseph Moser's, weil. Dompredigers und Professors zu Straßburg gesammelte Kanzelreden. Herausgegeben von Dr. Käß und Dr. Weiß. I. Band; I. Theil der Sittenreden. Mit dem Bildniße und der Lebensgeschichte des Verfassers. Frankfurt a. M. in der Andreäischen Buchhandlung 1831. LXII. und 362 Seiten gr. 8.

Der Verfasser dieser neunzehn Predigten, welche in den Jahren 1775—1780 theils zu Molsheim im Elsaß, theils

zu Straßburg gehalten wurden, war zu Zabern 1751 geboren, und in seinem 29 Lebensjahre 1780 zu Straßburg gestorben. Seine öffentliche Wirksamkeit beschränkte sich auf den Zeitraum von fünf Jahren, während welcher er theils als Professor und Prediger an dem bischöflichen Collegium zu Molsheim, theils als Domprediger und Professor der Theologie zu Straßburg angestellt war.

Der vorliegende Band bildet die erste Hälfte der Sittenreden; diesem sollen noch zwei Bände Predigten auf die Feste des Heilandes mit den Lobreden auf Maria und mehrere Heiligen, und in einer dritten Abtheilung seine dogmatischen Reden nachfolgen.

Die vorausgehende kurze Lebensbeschreibung, welche sich mit der Bildungsgeschichte des Verfassers befaßt und uns denselben in seinen wechselnden Wirkungskreisen vorführt, gewährt theilweise eine anziehende und erbauliche Lectüre, und macht uns mit einer liebenswürdigen Persönlichkeit bekannt, deren Grundzüge Demuth und Ernst, Liebe zum Gebet und zur Arbeit und unermüdlicher Eifer wie für die Ehre Gottes, so für Selbstveredlung und das Heil des Nächsten waren. Wenn auch die Art und Weise, wie bei der damaligen Bildung der Studirenden überhaupt und zumal der zum geistlichen Stande bestimmten sorgfältiger für die Fortschritte in Frömmigkeit und Tugend als in den Wissenschaften gesorgt wurde, uns etwas übertrieben und minder zweckmäßig vorkommen mag, so hat doch der Ernst, womit man auf das vor allem Noththuende drückte, etwas Beschämendes für uns, die wir zwar ebenfalls überzeugt sind, die Hauptaufgabe der Bildung bestehe darin, daß der Jüngling den Grund zu sei-

ner eigenen Heiligung legen und tüchtig werden solle, mit Kenntniß, Eifer und Segen am Seelenheile anderer zu arbeiten; aber thörichter Weise die Mittel, welche zum Zwecke führen, nicht oder doch nicht wirksam genug anwenden. Eigentlich geistliche Uebungen, bei welchen man sich die Betrachtung und Beherzigung der großen Wahrheiten der Religion und die Ordnung seiner Gewissensangelegenheiten zu einem Hauptgeschäfte macht, werden von uns zu sehr als Nebensache behandelt, gleichsam als bedürfen innige Frömmigkeit und sittlicher Ernst nicht eben so sehr der Anregung und Pflege wie die Wissenschaft. Was in dieser Hinsicht von Moser erzählt wird, ist lehrreich und insbesondere dieses nachahmungswürdig, daß er mit dem anhaltendsten Fleiße für seine wissenschaftliche Fortbildung eine gleichmäßige Sorgfalt für seine Selbstheiligung durch zweckmäßige, nach Art, Ort und Zeit genau bestimmte fromme Uebungen verband, die großen Vorbilder für die Seelenhirten, wie den hl. Karl Borromäus, den hl. Franz von Sales und den hl. Vincenz von Paulo zum besondern Gegenstande seiner Verehrung wählte, und sich ihr Beispiel beständig vorhielt, um an demselben sich über die große Aufgabe des Geistlichen zu orientiren und für die immer vollkommenere Lösung derselben immer auf ein Neues zu erwärmen. Aus der Geschichte seines innern Lebens erklärt sich seine außerordentliche Thätigkeit, die nicht nur alle Gelegenheiten Seelen zu gewinnen, welche ihm sein Beruf darbot, gewissenhaft benützte, sondern noch neue aufsuchte; diese fand er insbesondere als Vorstand damals allenthalben noch bestehender frommer Vereine, welche sich die Befriedigung der religiös-sittlichen Bedürfniße nach Verhältniß der

Orte, der Stände, des Geschäfts, des Alters u. s. w. zur Aufgabe machten und darauf bezügliche besondere Verpflichtungen eingiengen, z. B. alle Monate vereint zur heiligen Kommunion zu gehen, sich zu einer besondern Stunde öfters im Jahre in der Kirche zu versammeln, um einen für ihren Stand, ihr Alter und Geschlecht besonders angemessenen Unterricht anzuhören, bestimmte sündhafte Handlungen, in welchen sich das Sittenverderben des Zeitalters besonders ausprägte, sorgsam zu meiden, um durch ihr Beispiel diesen ein Gegengewicht zu setzen, gewiße Liebeswerke, welche die leibliche oder geistige Noth der Zeit besonders zu erheischen schien, zu verrichten, und dergl.

Moser unterzog sich der Leitung solcher Vereine mit der größten Bereitwilligkeit und mit außerordentlichem Eifer; und wer mag daran zweifeln, daß auch auf diese Weise viel Gutes bewirkt werden könne? Auch das ist wohl nicht zu tadeln, daß sich solche Vereine die Unterlassung bestimmter Sünden, die Ausübung gewißer Liebeswerke als besondere Verbindlichkeit auflegten. Wie sehr derley Vereine in den Bedürfnißen unsers Geistes und Herzens und der menschlichen Gesellschaft, und im Geiste des Christenthums, der ein Geist der Gemeinschaft ist, wirklich gegründet sind, dürfte auch daraus erhellen, daß, während die sogenannten Bruderschaften, denen man wenigstens zum Theil eine zweckmäßigere Einrichtung, und da sie sich häufig in Nebendinge verloren, die Richtung auf die Hauptsache hätte geben sollen, geächtet wurden, sich immer und überall wieder Vereine aller Art, Missions-Vereine, Bibel-Vereine, Vereine für Rettung verwahrloster Kinder, für sittliche Veredlung entlassener Strafgefangenen u. s.

w. bildeten und bilden, und zu keiner Zeit die religiösen Privatversammlungen bei den Protestanten verdrängt werden konnten; wie weit leichter werden aber Ausartungen gerade dieser verhindert, wenn ein verständiger und eifriger Seelsorger sie leitet? Uebrigens verdient getadelt zu werden, daß der Biograph zu sehr den Lobredner macht, und selbst, wenn seinem Helden etwas Menschliches begegnet, es ihm als Vollkommenheit anrechnen will; so z. B. sieht er darin, daß Mosern bei zwei feyerlichen Veranlassungen das Gedächtniß untreu geworden ist, einen freiwilligen Akt der Demuth; „es ist wahrscheinlich, heißt es, daß es geflissentlich darauf angelegt war, um sich durch Kränkung seiner Eigenliebe in der Demuth zu erhalten, in einem Augenblicke, wo er sich einen so glänzenden Beifall versprechen konnte.“

Was nun die Predigten selber betrifft, so kommt sehr Vieles in denselben vor, das nicht nach unserm Geschmacke ist; es stört uns häufig das Unrichtige und Uebertriebene theils in einzelnen Ansichten, die der damals geltenden Schultheologie angehören, theils auch in der Darstellung; diese ist manchmal zu alttestamentlich, die Anwendung der Schriftstellen oft willkührlich; aber dieser und ähnlicher Unvollkommenheiten und Fehler ungeachtet hat sich doch beim wiederholten Durchlesen in dem Ref. die Ueberzeugung gebildet, daß das überwiegend viele Gute und wirklich Gediegene, das sie enthalten, die Sammlung und Herausgabe derselben hinlänglich rechtfertigen.

Die ernstesten Gegenstände, wie Sünde, Buße, Gericht, Hölle u. s. w. werden mit dem tiefsten Ernste abgehandelt;

der Verfasser versteht es das Ewige uns nahe zu bringen. Während er auf das Aeußere, z. B. Theilnahme an den Sakramenten, Bußwerke, Gebetsübung u. dergl. sehr ernstlich dringt, will er überall das Aeußere nur als Vehikel des Innern, in der Hülle den Kern, in dem Buchstaben den Geist. Eine tiefe Auffassung der christlichen Wahrheiten, besonders Hervorhebung des Gnadenvollen im Christenthume, ein großer Reichthum an Gedanken, eine treffende Schilderung christlicher Gemüthszustände, und eine Beredsamkeit, wie sie nur aus der Fülle des Herzens kömmt, die alles, was ihrem Zwecke dienlich scheint, vorbringt und sich selber nicht leicht genug thut, verbunden mit einer ungeschmückten, faßlichen und herzlichen Darstellung sind einem großen Theile der vorliegenden Predigten eigen.

Die zwey ersten handeln von der Sünde; die erste stellt die Todsünde vorzüglich in ihren, das geistliche Leben ertödtenden, dann aber auch in ihren zeitlichen Folgen dar; die zweite zeigt die Sünde in der Größe ihrer Bosheit, und sucht diese besonders an der Größe der Leiden Christi, welche er wegen unserer Sünden auf sich nehmen mußte, fühlbar zu machen, und dieses geschieht auf eine sehr anschauliche, das Herz ansprechende Weise. Dieses kräftigste Mittel, den Sünder umzustimmen, und die Liebe zum Herrn, die Lebensquelle und den Grund von aller Christentugend, zu nähren, wird in unsern Predigten größtentheils unbenützt gelassen, kaum oberflächlich berührt. Unser Verfasser kommt immer wieder auf das Leiden Christi zurück; er weiß überall von nichts Anderem, als al-

lein von Jesu Christo und zwar dem Gekreuzigten; überall knüpft es sich ihm als Hauptbeweggrund wider und für an; so hebt er z. B. auch in der Rede über die Reue unter den vielen Beweggründen derselben gerade wider diesen als den vorzüglichsten hervor: „Und wie viele Beweggründe einer innigen Reue gibt euch nicht die heilige Religion? Unter so vielen will ich nur einen der vorzüglichsten euch zu Gemüthe führen. Werfet euch zu den Füßen des Kreuzes; heftet eure Augen auf den Urheber des Lebens, der für euch gestorben, und sage ein Jeder zu sich selbst: wegen meiner Sünden hat er gelitten, durch meine Sünden habe ich ihn gekreuzigt. Ja ich erneuere täglich seine Leiden; ich entehre sein vergossenes Blut. Er hat mich auf das zärtlichste geliebt: er liebt mich noch, und ich erwiedere seine Liebe nur mit Undank. O Allerliebste, könnte wohl ein Herz so verstockt seyn, daß es diesem Gedanken zu widerstehen vermöchte! Würdet ihr eure Schuld der göttlichen Liebe gegenüber stellen, wie demüthig und wie betrübt würdet ihr euch vor dem Priester niederwerfen, und eure Beicht unter den Gefühlen der innigsten Wehmuth ablegen!“ In den vorerwähnten zwei Reden kommen fast wörtliche Wiederholungen derselben Gedanken vor, und der Verfasser scheint bei Ausarbeitung des einen den andern benützt zu haben. Dasselbe ist der Fall bei den zwei Vorträgen über die sakramentalische Beicht, dann wieder bei den zwei Predigten bei Gelegenheit der ersten hl. Kommunion, und so auch bei den zwei letzten von dem Werth der Keuschheit und von der Vortrefflichkeit der jungfräulichen Reinigkeit. In den Predigten über die Beicht und Kommunion hebt er die uns dadurch zukommende

Heiligungsgnade und den dabei erforderlichen Gemüthszustand gleich gut hervor, giebt die Fehler, welche die Beicht ihrer Frucht zu berauben pflegen, ziemlich erschöpfend an und bekämpft mit siegender Beredtsamkeit die Bedenken gegen das Sündenbekenntniß. Die Predigten „über die Reue", „von der Erneuerung der Taufgelübde", „über den Rückfall in die Sünde", und „von der Buße" ergänzen die Vorträge über die sakramentalische Beicht; und Popularität nach Inhalt und Form zeichnet besonders alle die Vorträge aus, welche sich auf das Buß- und Beichtgeschäft beziehen.

Zwei handeln vom letzten Gericht, und zwar „wie schrecklich dasselbe für den Sünder, wie tröstlich für den Gerechten sey". Durch die tiefe Auffassung des Gerichts als des Tages der Verherrlichung der Gerechtigkeit Gottes und der Gerechten unterscheidet sich der letztere sehr vortheilhaft von der gewöhnlich oberflächlichen Behandlung dieses Gegenstandes, während der erstere sich durch concrete Darstellung und sinnliche tief erschütternde Schilderungen und Ausmalungen, die hier an ihrem Orte sind, auszeichnet. „Die Hölle", „der Gott für die Gnade der Bekehrung (eigentlich Berufung zum Christenthum) schuldige Dank", „die Kraft des Gebets", die Folgen der Unzucht", und „die Mittel den Versuchungen wider die Reinigkeit zu widerstehen" werden in den übrigen Reden besprochen.

In der Rede über den Rückfall in die Sünde sind die Ursachen desselben, als: Mangel an Ernst, sich zu bekehren, Unterlassung des Gebets, Scheue vor den Opfern, welche die Tugend fordert, und das Nichtfliehen der Gelegenheit, richtig

angegeben. In der Ausführung derselben wünscht man freilich, daß mehr in das Einzelne eingegangen wäre; dieser so gewöhnliche und große Fehler der Prediger: daß sie zu sehr bei dem Allgemeinen stehen bleiben, und das Schwerere, zum Allgemeinen das Besondere zu suchen, dem Zuhörer überlassen, kommt noch öfters vor. Der erste Theil dürfte die meisten wegen seiner schroffen und etwas übertriebenen Darstellung weniger ansprechen; es wird zu zeigen gesucht, wie schimpflich gegen Gott der Rückfall in die Sünde sey, und zwar, weil er der schändlichste Undank und der frevelhafteste Meineid gegen Gott sey. Es ist zwar allerdings fehlerhaft, wenn man die Sünde nicht mit ihrem wahren Namen nennt und durch zu milde bemäntelnde Ausdrücke den Abscheu, welchen die Größe derselben erwecken soll, schwächt; aber die Maaßlosigkeit in der Brandmarkung der Sünde macht leicht auch den entgegengesetzten Eindruck, und weil der Prediger die Sache weit ärger darstellt, als sie in der That ist, so finden seine Worte keinen Glauben und keine Beachtung. Von dieser Art ist die Darstellung des Rückfalls als eine Eid- und Bundbrüchigkeit, die um so schändlicher und strafbarer sey, als hier nicht Menschen, sondern Gott das gegebene Wort gebrochen werde, und als einer Bosheit, welche noch über die Judas des Verräthers gehe.

Es ist ein Vorzug dieser Predigten, daß sie uns beständig und auf eine rührende Weise die Wohlthaten Gottes, und besonders seine freie Gnade in Christo vorhalten, den Kaltsinn gegen Gott und seine Güte immerdar bekämpfen, und unsere Sünden als Undank gegen Ihn erscheinen lassen. Von dieser Seite wird nun auch der Rückfall, auf eine

Weise, die Eindruck zu machen geeignet ist, dargestellt; insbesondere wird die hohe Wohlthat der Rechtfertigung in Christo hervorgehoben; aber man stößt sich nicht selten daran, daß sie hinwiederum, wie dieses auch in der in Frage stehenden Rede der Fall ist, beständig und in leicht zu mißdeutenden Ausdrücken mit dem Zorne und Grimme Gottes drohen, daß Gott die Lasterhaften, in Todsünden Lebenden eben so gut hätte mit ewiger Verdammniß strafen, als ihnen Zeit zur Buße lassen können, und Viele schon mitten in ihren Sünden, ja solche, die weniger strafbar gewesen, als die nun noch gerettet werden, verstoßen worden seyen. Das heißt doch die Barmherzigkeit Gottes gegen Einzelne auf Kosten seiner Barmherzigkeit herausheben; diese irrige Vorstellung kehrt oft wieder, besonders in der Rede von dem Gott für die Gnade der Bekehrung schuldigen Dank. Ist Gott denn nicht der Gott Aller? warum gegen einen strenger als gegen den andern? Es liegt hier eine Verwechselung der Berufung zum Christenthum mit der zur Seligkeit zu Grunde. Allerdings ist der Besitz des Christenthums ein unverdienter Vorzug, der uns vor andern gegeben worden, ohne daß wir sagen können, warum uns? und jenen nicht? die unaussprechlich große Gnade Gottes seinen Zuhörern und ihre weit größere Verantwortlichkeit, wenn sie sie nicht benützen, recht oft vorzuhalten, und zum Dank dafür aufzufordern, ist im Geiste der Apostel; aber Stellen, wie folgende, athmen einen Particularismus, der dem N. T. fremd ist, und beruhen auf der an der unpartheiischen Liebe Gottes gegen Alle leicht irre machenden Voraussetzung, daß die, welchen das Licht des Evangeliums noch nicht aufgegangen ist, ewig verloren ge-

hen.

hen. „O unergründliche Tiefe des göttlichen Rathschluſses! Das theure Blut des Erlösers gereicht jenen nicht zum Nutzen, bei welchen es vielleicht reichlichere Früchte brächte als bei uns. Sie gehen zu Grunde wegen Sünden, welche sie vielleicht nicht begangen hätten, stünden ihnen wie uns die Heilmittel zu Gebote. Und wir, die den Gnadenschatz aus Gleichgültigkeit mißbrauchen, die sündigen, nicht aus Schwachheit, sondern aus Bosheit, nicht aus Unwissenheit, sondern gegen den erkannten Willen Gottes und dessen Offenbarungen, wir, die längstens schon verdient hätten, dem Verderben anheim zu fallen, wir erhalten noch die Gnade, unsern Irrthum einzusehen, Gott, der längst schon seine Strafgerichte über uns hätte ausschütten sollen, bahnt uns selbst den Weg zur Versöhnung, so daß wir leicht unserm Untergange zu entgehen vermöchten, während so viele Tausende, die weniger strafbar sind, als wir verworfen werden." (??). Ref. ist selber der Meinung, die Strafgerichte Gottes sollen den Menschen recht oft und mit dem größten Nachdrucke vorgehalten werden; Christus und die Apostel haben das auch gethan; aber nie darf es und soll es auf eine Weise geschehen, wobei die Gerechtigkeit Gottes, deren nothwendige Offenbarung eben seine Strafgerichte sind, den Zuhörern verletzt vorkommen könnte.

Die Predigt über die Buße hat die Gesinnungen und Werke der Selbstabtödtung und Selbstverläugnung, welche von der Bußfertigkeit unzertrennlich sind, zum Gegenstand, handelt im I. Theil von der Nothwendigkeit und im II. Theile von der Beschaffenheit der Buße. Wenn uns auch die Beweisführung im I. Theil nicht durchweg ge-

fallen kann, so ist doch die Lehre unserer Kirche von den Gesinnungen und Werken des wahrhaft Bußfertigen eben so gründlich als praktisch durchgeführt; meisterhaft ist insbesondere der innere Seelenzustand des Bußfertigen, wie er seyn soll, geschildert; und wenn wir etwas tadeln möchten, so ist's dieses, daß der II. Theil dem ersten nicht vorausgeht; bevor wir die Nothwendigkeit einer Gesinnung oder Handlung einzusehen vermögen, müssen wir von ihr selber zuerst einen bestimmten und deutlichen Begriff haben; diesen erhalten wir hier erst, nachdem wir den II. Theil gelesen haben. Wir stoßen überhaupt öfters in diesen Predigten auf ein unbestimmtes Hin- und Herreden, ein Ringen mit dem Stoffe, ohne daß ihn der Redner zu bemeistern weiß, und selbst die Sache klar gedacht hat. Dieses ist namentlich auch gleich bei der ersten Rede von der Todsünde der Fall. Der Unterschied zwischen der einzelnen sündhaften That und dem sündhaften Seelenzustande ist ihm nicht klar, daher er auf jene anwendet, was nur von diesem gelten kann; und so vermögen wir dann auch den innern Zusammenhang der Todsünde mit den rednerisch durchgeführten Folgen derselben: „daß, was wir Gutes gethan, durch sie auf einmal vernichtet werde, daß sie uns in die Unfähigkeit versetze, ferner etwas Gutes zu thun, alle unsere übrigen Tugenden verdienstlos mache", nicht einzusehen. Dieses können doch unmöglich die Folgen einer und anderer, wenn auch materiell der schwersten und gröbsten Versündigungen seyn, wie es der Verfasser darstellt. Er fühlt das selbst; daher er zu grundlosen Behauptungen seine Zuflucht nehmen muß, wie diese ist: „Alle Werke, die wir zur Ehre Gottes thun, haben nur einen endlichen Werth; die

Unbild aber, die durch eine einzige Sünde dem Allerhöchsten zugefügt wird, ist unendlich, weil sie das höchste Gut angreift: folglich ist die Entehrung Gottes unendlich größer als die Ehre ist, die ihm auch durch die vollkommensten Tugenden erwiesen wird, und dieses ist die Ursache, warum er aller Verdienste des Sünders nicht mehr gedenkt". Der Grund hievon sowohl als von der Unfähigkeit, etwas Verdienstliches, irgend etwas zu thun, was Gott gefallen könnte, ist wohl in der geflissentlichen und beharrlichen Abkehr von Gott, in der entschiedenen Liebe zur Sünde und in der, aller Widersprüche des eigenen Gewissens und anderer Abmahnungen ungeachtet, fortgesetzten Vollbringung derselben, in der sich dadurch immer fester gründenden Herrschaft des Bösen über den Menschen und in der endlichen Verstocktheit gegen alle guten Eindrücke, in diesem sittlichen Tode, zu suchen. Das schwebte auch ihm dunkel vor, wie wir aus einer Stelle am Schluße dieser Rede sehen; aber die hier erforderliche psychologische Nachweisung, wie ein solcher Zustand entstehe, die Darlegung des wechselseitigen Einflußes, welchen dieser und die sündhaften Handlungen auf einander ausüben, werden gänzlich vermißt; die ganze Auffassungsweise ist hier wie noch anderwärts z. B. in den Reden von der Keuschheit mehr äußerlich, als hätte es Gott nun einmal so gefallen, die und die Folgen an diese und diese Handlungen zu knüpfen, anstatt daß der innerlich nothwendige Zusammenhang so viel thunlich begreiflich gemacht werden sollte, um allen Schein der Willkührlichkeit und Härte, der bei solcher Darstellung auf die Handlungsweise Gottes fällt, abzuwenden, und da sich

der gesunde Menschenverstand daran stößt, nicht dadurch die Glaubwürdigkeit des Predigers zu untergraben.

Mag uns die Darstellung der Folgen der Unzucht in einzelnen Stellen als übertrieben vorkommen, ist auch nicht alles, was zur Empfehlung der Keuschheit und jungfräulichen Reinigkeit vorgebracht wird, nach unserm Geschmacke, fehlt es selbst an unhaltbaren Vorstellungen nicht, wie z. B. daß die Keuschheit den Menschen über die Engel erhebe, weil diese zur Verletzung derselben keine Versuchung fühlen, und sich also auch das Verdienst der Ueberwindung nicht erwerben können, darin verdient die Behandlung dieses Lasters und der entgegengesetzten Tugend Nachahmung, daß sie jenes als ein eigentlich heidnisches und in seiner ganzen eigenthümlichen Schändlichkeit und Verderblichkeit, insbesondere in seinem nothwendigen Zusammenhange mit dem Unglauben an das Christenthum, mit welchem es als der Religion der Welt- und Selbstverläugnung den direktesten Gegensatz bildet, erscheinen läßt, und mit allem Nachdrucke die milde Ansicht, die sich irgend davon geltend machen will, bekämpft; dagegen diese, die Keuschheit, welche in unserm fleischlichen Sinne so wenig Anklang findet, in ihrer ganzen Liebenswürdigkeit und besonders auch mit der ihr eigenthümlichen Auszeichnung in der hl. Schrift und in der beständigen Ansicht unserer Kirche in ihrem vollen Glanze uns vor die Seele führt. Sehr praktisch und ihren Gegenstand erschöpfend ist die Rede von den Mitteln, den Versuchungen wider die Reinigkeit zu widerstehen.

Weniger erheblich ist die Ausstellung, daß diese Predigten alle für unser Publikum viel zu lange sind, aus einzelnen

eben so gut zwey und mehrere hätten gemacht werden können; bedeutender aber die, daß oft auffallende Verstöße gegen die logische Form vorkommen, z. B. im Eingange mehr oder etwas anderes angekündigt wird, als in der Ausführung nachfolgt, wie dieses z. B. bei der Predigt von dem Gebete der Fall ist. Er verspricht, im ersten Theile zu zeigen, daß viele nicht beten, weil sie die Kraft des Gebets nicht kennen, und im zweiten, daß andere zwar beten, aber nicht erhört werden, weil sie nicht im Namen Jesu beten; denjenigen, die nicht beten, fehlt der Glaube, den andern aber gebricht es an guten Gesinnungen, ihre Gebete haben nicht die gehörigen Eigenschaften. Nun wird aber etwas ganz anderes ausgeführt, die Einheit, welche beide Theile durchdringt, ist der Gedanke: Das Gebet vermag viel, und zwar 1) in zeitlichen Angelegenheiten, und 2) für das Heil der Seele. Ohne im Eingange diesen Hauptsatz und diese Theile bestimmt angekündigt zu haben, bilden sie den Inhalt, der nun auf eine sehr beredte und anschauliche Weise durchgeführt und an Beispielen aus dem A. und N. T. nachgewiesen wird; das Ganze ist eine kräftige Ermunterung zum Gebete. Man sieht wohl, es fehlt hier an der letzten Feile, und diese wird öfters vermißt. Derley auffallenden Mängeln abzuhelfen, hätten sich die Herrn Herausgeber, nach meinem Dafürhalten, eben so gut herausnehmen dürfen, als sie sich nach ihrer Aeußerung in der Vorrede Veränderungen in Bezug auf die Sprache erlaubt, und sie nach den Bedürfnißen der Zeit überarbeitet haben. Und sie haben es in letzterer Beziehung wirklich nicht fehlen lassen; nirgends wird Reinheit, Richtigkeit,

Natürlichkeit und Schönheit des Ausdrucks vermißt. Die typographische Ausstattung ist sehr gefällig.

Schönweiler, Direktor des Königl. Wilhelmsstiftes (kathol. Convicts) in Tübingen.

Ritual nach dem Geiste und den Anordnungen der katholischen Kirche, oder praktische Anleitung für den katholischen Seelsorger zur erbaulichen und lehrreichen Verwaltung des liturgischen Amtes. Zugleich ein Erbauungsbuch für die Gläubigen. Stuttgart und Tübingen in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. 1831. V. 486 S. 8.

Rec. verbittet sich zwar alles Ernstes die Ehre, jenen kurzsichtigen Aufklärern beygezählt zu werden, die da träumen, daß, ohne anderweitige, tiefeingreifende Verbesserungen, mit der bloßen Einführung der teutschen Liturgie das neue Jerusalem unfehlbar und urplötzlich beginnen werde; ist aber andererseits eben so willig und bereit, als es V. A. Winter war, den Ausspruch Pauli I. Cor. XIV. 19. mit voller Ueberzeugung zu unterschreiben. Zu dieser Unterschrift versteht er sich um so lieber, als er die Aengstlichkeit, welche die Vertheidiger der alten hergebrachten Art und Weise charakterisirt, nicht begründet findet, und im Gegentheile vielen Nutzen von einem, in der Muttersprache abgefaßten, Rituale erwartet; wenn es je, wie der Titel des jetzt zu beurtheilenden verspricht, nach dem Geiste und den Anordnungen der

katholischen Kirche, d. h. frey von subjectiver Willkührlichkeit und Anmaaßung gehalten ist, und der Verfasser Anspruchslosigkeit und Selbstverläugnung genug besitzt, um seine Arbeit den obersten, vom hl. Geiste verordneten, Kirchenvorstehern zur Prüfung und Genehmhaltung vorzulegen, und, falls das eine und andere gestrichen und geändert würde, das als gläubiger und vernünftig-gehorsamer Sohn der Kirche sich gefallen zu lassen. Wenn überdieß, wie es die Erfahrung bestätigt, alle und junge, aufgeklärtseynwollende und wirklich aufgeklärte Seelsorger sich nun ein für allemal entweder gar nicht, oder höchst ungerne an das lateinische Ritual ihrer Diöcese halten, und darüber der Eigenmächtigkeit, der Willkühr und Geschmacklosigkeit Thor und Thüre geöffnet ist, und das gangbare Verfahren nicht ohne größern oder geringern nachtheiligen Einfluß auf Religion und Kirchthum bleiben kann; so scheint der Wunsch, daß es den bischöflichen Behörden gefallen möchte, in Bälde dem gefühlten Bedürfnisse abzuhelfen, mehr als gerechtfertigt zu seyn, und es bleibt kein Zweifel übrig, daß auch christlich-wissenschaftlich gebildete Privaten, die den Bischöfen und ihren Ordinariaten willfährig entgegenkommen, unsern wärmsten Dank verdienen.

Wir befinden uns seit längerer Zeit im Besitze der in dieses Fach einschlagenden Leistungen von L. Busch, B. Pracher, V. A. Winter u. a.; so wie auch recht Vieles zur Verbesserung des Cultes von dem Ordinariate des (nun aufgehobenen) Bisthums Constanz gethan wurde. Sehen wir aber auf das Mangelhafte, Ungenügende und nicht selten höchst Einseitige der von den genannten Männern gelieferten

Arbeiten: so konnten wir uns nur freuen, als die sichere Sage gieng, daß der um das teusch-katholische Kirchenwesen hochverdiente, und als Gelehrter allgemein geschätzte vormalige Bisthumsverweser, Freyherr v. Wessenberg uns mit einem Rituale beglücken werde, und unsere Freude ward vollkommen, als gegen das Ende vorigen Jahres jene Sage sich thatsächlich bestätigte. Der Verfasser hat sich zwar nicht ausdrücklich genannt, aber der Inhalt ist von der Art, daß wir der öffentlichen Stimme wohl trauen dürfen. Die Aussetzung des Namens unterblieb wohl darum, weil nicht Alles aus seiner Feder geflossen ist, sondern auch Arbeiten von Andern aufgenommen wurden. Der Kürze halber werden wir uns im Verlaufe jedoch immer des Ausdrucks „Verfasser" bedienen.

Rec. hat das Buch, wie er glaubt, mit pflichtmäßiger Aufmerksamkeit durchlesen, und geht sofort daran, dem Publikum seine Ansichten unverholen mitzutheilen. Das Werk zerfällt in zwey Abtheilungen. Die erste giebt Formulare für die Ausspendung der hl. Sakramente, (wie sich's von selbst versteht) mit Ausnahme der Priesterweihe; die zweyte befaßt sich mit den meisten kirchlichen Segnungen, enthält die Liturgie bey Begräbnißen, bey den Bittgängen um die Fluren, bey der Fronleichnams-Procession, bey der feyerlichen Investitur eines Pfarrers oder Beneficiaten, Anreden und Gebete bey der Vorbereitung zur Ablegung eines Eides, endlich Kirchengebete bey verschiedenen Anläßen. Für die wichtigern Acte des liturgischen Amtes sind immer mehrere Formulare gegeben.

Um sich im Allgemeinen von dem Werthe und der Brauch-

barkeit unſers Rituals zu überzeugen, darf man z. B. nur das mit einigem Nachdenken leſen, was zur würdigen Feyer der Bittgänge um die Fluren und der Fronleichnamsproceſſion geliefert iſt. Wir finden durchweg eine ſehr zweckmäßige Anordnung, einen die Erbauung fördernden Wechſel von bibliſchen Leſeſtücken, Betrachtungen, Gebeten, Geſängen und Litaneyen. Allenthalben iſt das Volk in die Andacht mithineingezogen, zum Mitbeten, Miterwägen veranlaßt. Man entdeckt von Linie zu Linie große Bekanntſchaft mit den hl. Schriften. Der Styl zeichnet ſich durch Reinheit, Präciſion und Leichtigkeit aus.

Was nun zunächſt und insbeſondere die Ausſpendung der Sakramente betrifft, ſo wird der Liturg und liturgiſche Schriftſteller vor allem die Frage an ſich ſelbſt zu ſtellen haben: „Welches iſt der Sinn, die Bedeutung dieſer Geheimniße?“ Sie ſind nichts anders, als die Umſetzung der Gnade und Wahrheit des Evangeliums in's Leben, die Subjectivirung des objectiv in Chriſtus Gegebenen, d. h. Mittheilung der Straferlaſſung und Sündentilgung, der Heiligung, der Lebenskräftigung, der Tröſtung und des Friedens, wie derſelbe uns vom Vater im Sohne und hl. Geiſte zugedacht ward. Daher wird die Grundhaltung der Liturgie und liturgiſchen Formeln keine andere, als eine dogmatiſche ſeyn können; es wird ſich in ihnen von Seite Gottes die rückhaltloſe Hingabe aller Segnungen, Beſeligungen und Hoffnungen ausſprechen müſſen, die dem Menſchen durch die Sakramente werden ſollen; von Seite des Empfangenden wird die Sprache des Glaubens, des Vertrauens, der Liebe, des Preiſes und Dankes die geeignete ſeyn. Um allen Leerheiten,

Oberflächlichkeiten und Tändeleyen auszuweichen, wird der Liturg sich (gewißer Maaßen ängstlich) an den biblischen Geist, und, wo immer möglich, selbst an die biblischen Worte halten. Die Sprache muß prägnant, einfach, inhaltsschwer, ergreifend seyn. Fades Moralisiren, langes und breites Erläutern, nichtssagende Blümchen, künstliche und verwickelte Perioden taugen nichts, und sind nur geeignet, die Sache zu verwässern, den guten Eindruck zu verhindern, und, statt die erwünschten christlichen Gefühle und Gesinnungen zu wecken und zu beleben, die Betheiligten zu zerstreuen und zu langweilen.

Wenn Rec. die vorliegenden Formulare zur Ausspendung der Sakramente nach den gegebenen Gesichtspunkten würdigt, so glaubt er an ihnen recht Vieles loben zu dürfen; Einzelnes aber hat seinen Anforderungen weniger entsprochen. Was er an denselben zu rühmen hat, ist, außer der trefflichen Anordnung, besonders der Umstand, daß sie durchgängig biblisch sind; nur kann er den Wunsch nicht unterdrücken, daß es dem Hrn. Verf. hätte gefallen mögen, weniger in wörtlichen Citaten, als im biblischen Geiste zu sprechen. Die gehäuften Schrifttexte sind nicht selten sehr unpopulär.

In den Taufritus ist auch der übliche Exorcismus aufgenommen. Wir erwähnen dessen nicht ohne besondern Grund. Es ist bekannt, welche Lamentation ein, jetzt verstorbener, katholischer Theologe (der sich übrigens durch Gelehrsamkeit auszeichnete, und eine hohe Stelle verwaltete) mit vielen Gleichgesinnten darüber erhob, daß der Priester bey der Taufe aus den unschuldigen Geschöpfen, nach der Anweisung eines Rituals, im Widerspruche mit seiner Ueber-

zeugung (?) den leibhaftigen Teufel austreiben müsse; und eben so gewiß ist es, daß es unserm V. A. Winter nicht recht heimlich war, als er diese Partie dem Drucke übergab. Man sieht dieß nur zu deutlich aus der Anmerkung in seinem Werke S. 66.: „Diese Beschwörung kann auch ausgelassen werden", welche Note S. 68. zum zweyten Mal steht, mit den Worten: „Auch diese mag wieder weggelassen werden." Unsere Meinung ist eine völlig andere. So wenig wir uns einerseits überzeugen können, daß die Ungetauften sensu proprio vom bösen Geiste besessen seyen, und die Kirche dieses je geglaubt und gelehrt habe; eben so wenig möchten wir andererseits den Exorzismus streichen. Daran hinderte uns die evangelische Wahrheit, daß alles, was vom Fleische geboren ist, Fleisch sey; daran hinderten uns die vielen Aussprüche des Herrn über den Teufel, seine Plane und Werke, so wie die übereinstimmenden Ansichten des christlichen Alterthumes; daran hinderte uns endlich der Apostel Paulus, welchem „außer dem Christenthume stehen" und „dem Satan anheimgefallen seyn" bekanntlich synonyme Ausdrücke sind. Indessen wünschen wir, daß man sich gerade in diesem Punkte genau an die Schrift halte, um weder zu viel, noch zu wenig zu sagen. Das ist in unserm Buche geschehen, und wir führen das hieher Gehörige wörtlich an. Es steht S. 30. und lautet: „N. von dir weiche † der unreine und verkehrte Geist dieser Welt, damit der Geist, der aus Gott ist, (I. Cor. II. 12.) in dir wohne, und du in Jesus Christus ein neues Geschöpf werdest (II. Kor. V. 17.). Gott der Schöpfer aller Dinge, der dem Adam eine lebendige Seele einhauchte †, gebe dir den

Geist der Weisheit und Offenbarung zu seiner Erkenntniß, damit du einsehest, zu welcher Hoffnung, zu welchem überschwenglichen herrlichen Erbtheil du berufen seyest unter den Heiligen (Ephes. I. 18.). Und unser Herr Jesus Christus verleihe dir den Geist des Lebens †, der dich befreye vom Gesetze der Sünde und des Todes (Röm. VIII. 2.). Und der böse Geist, der Mörder und Lügner vom Anbeginn (Joh. VIII. 44.), wage in Zukunft nicht, in dir zu herrschen; denn der Sohn Gottes hat dadurch seine Erscheinung unter den Menschen verherrlichet, daß er die Werke des Teufels zernichtete (vernichtete) (Joh. III. 8.). Die Sünde, welche sein Werk ist, soll daher nicht in deinem sterblichen Leibe gebieten, daß du gehorchest ihren Lüsten, und deine Glieder hingebest zu Werkzeugen ihrer Bosheit, sondern du sollst dich und deine Glieder Gott weihen zu Werkzeugen der Gerechtigkeit (Röm. VI. 6.), weil er dich vom Tode zum ewigen Leben erweckte. Werde nun frey von dem Gesetze des Todes, damit du Gott dienest mit neuem Geiste, in Wahrheit und Liebe. (Röm. VII. 6.). Durch denselben Jesum Christum u. s. f.

Was die in unserm Rituale vorkommenden Gebete, Litaneyen und Lieder anbelangt, so haben wir an denselben im Einzelnen recht viel Gutes, Interessantes und interessant Gesagtes wahrgenommen. Jedoch glauben wir dem Publikum, und insbesondere jenen, die, vermöge ihres Berufes oder ihrer Neigung, veranlaßt seyn könnten, liturgische Versuche zu machen, die Bemerkung nicht vorenthalten zu dürfen, daß sich, unsers Bedünkens, auch ein Grundfehler durch beynahe alle Gebete, Litaneyen und Lieder unseres Buches hindurchziehe, und bald mehr, bald weniger klar in die Augen

ſpringe — nämlich der, daß ſie allzugerne moraliſiren und unterrichten. Möchte der liturgiſche Schriftſteller doch nie vergeſſen, daß der Unterricht in die Schule und auf die Kanzel gehöre! Bey der Verwaltung des Cultes haben wir Unterrichtete vor uns, und es gilt jetzt, das bereits in ihnen Liegende in Gefühle, Gelobungen, Entſchlüße, umzuſetzen; es gilt, die Gläubigen ihre frohe Chriſten-Ueberzeugung, ihren Preis und Dank, ihre heiligen Vorſätze freythätig ausſprechen zu laſſen. Man kann ſich daher bey Abfaſſung von Gebeten u. ſ. w. nicht oft genug fragen, was in den Katechismus, in die Katecheſe und Predigt gehöre, um eben das nicht in die liturgiſchen Formulare aufzunehmen. Gerade dieß iſt in neuerer Zeit überſehen worden, und darum ſtehen die modernen Gebete und Geſänge den ältern ſo ungemein weit nach. Rec. konnte und kann es nie über ſich bringen, z. B. mit Dereſers Brevier ſeine Andacht zu pflegen, und das vermögen, wie er aus guter Quelle weiß, auch ſehr viele Andere nicht.

Wir führen, zu beſſerm Verſtändniße und zu unſerer Rechtfertigung nur das Gebet S. 143. an. Es heißt: „Gott, du weißt es, welche harten Kämpfe wir zuweilen zu beſtehen haben: der Geiſt iſt willig für's Gute, aber das Fleiſch iſt ſchwach. Wenn ſich auch unſer Geiſt zur Ueberwindung unſer ſelbſt entſchließt, wenn er ſich den Weg deiner Gebote zu laufen feſt vornimmt; ſo ſträubt ſich doch die Sinnlichkeit und bebt vor den Beſchwerden zurück, welche auf dem Wege des Heils ſich zeigen. Wir bitten dich daher um den Beyſtand deines Geiſtes, damit die Zerſtreuungen des Lebens nie mehr das Andenken deines Todes, welches wir heute feier-

ten, aus unserm Herzen verdrängen; damit sinnliche Lüste und unbändige Leidenschaften uns nie mehr überwältigen; damit wir nie der flüchtigen Zeit den Vorzug geben vor der Ewigkeit. Steh' uns bey, wenn die Tugend schwere Verläugnung kostet; wenn uns große Hindernisse auf dem Wege deiner Gebote begegnen; wenn uns wegen Ausübung des Guten Gefahr und Leiden drohen. Verleih' uns die Kraft, dir getreu zu bleiben im heißesten Kampfe, und zu erlangen die Siegeskrone der Gerechtigkeit. Amen." —

Wie viel wird darin docirt? Wenn das Herz zum Beten erwärmt ist, so betet es wahrlich nicht auf diese Weise. In einem so seligen Augenblicke läßt es sich nimmer vom kalten Verstande bevormunden! Bey den Litaneyen haben wir die so eben gemachte Ausstellung nicht in demselben Grade zu wiederholen; dagegen sind die Sätze hin und wieder zu lang und zu verwickelt. Der Vorbeter muß nicht selten mehr als einmal absetzen, und das erschwert dem Volke das Verständniß. Es weiß am Ende nicht mehr, worauf sein: „Wir gelobeu es!" oder: „Wir bitten dich, erhöre uns!" gehe. Man sehe die Litaneyen S. S. 138—143. Man liest dort z. B.: „Wir wollen uns stets erinnern, daß du schon als Knabe nach Jerusalem zogest, um deinen himmlischen Vater in seinem Tempel anzubeten, und wir wollen uns oft und gerne an der heiligen Stätte einfinden, um da die Weisheit des Heiles zu lernen." Ferner: „Du hast das Laster bekämpft und die Irrenden von dem Wege des Verderbens zurückgerufen; hilf uns, daß auch wir andere von der breiten Straße des Lasters ablenken und sie auf den Weg des Heiles führen."

Lieder, die wir aus dem Grunde, daß sie zu viel moralisiren und dociren, tadelnswerth fanden, stehen z. B. S. S. 92—94. sub. ll. c. d. Wenn wir übrigens behaupten, daß dergleichen Gesänge nicht zweckdienlich seyen; so möchten wir dagegen keineswegs unfruchtbare, tändelnde, scholastische Spielereyen, wie die Strophe: „Sumit unus, sumunt mille, quantum isti, tantum ille“ — in dem sonst so herrlichen Lauda Sion enthält, eintauschen; sondern unser Wunsch geht einzig und allein dahin, daß sich in Liedern weit mehr Glaube, Vertrauen, Gottergebenheit, Preis und Dank, Reue und Schuldgefühl aussprechen sollte, als es in den neuern Compositionen, die in der Regel eine endlose Reihe trockener Sittenlehren, manchmal in völlig unpoetischem Gewande, vortragen, der Fall ist. Unsern Anforderungen genügten, nebst manchen andern, das Lied nach der Firmung S. 63. und die Gesänge Nro. II. et III. S. 165. f.

Recensent ist jetzt bey einer Materie angelangt, wo er herzlich bedauert, daß er mit dem Hrn. Verfasser ganz und gar nicht übereinstimmen kann; — es sind die liturgischen Reden, welche im Ueberfluße in unserm Buche vorkommen. Wir sind dem vielen Predigen überhaupt und im Allgemeinen, (wie wir glauben, aus guten Gründen), abhold; insbesondere scheint es uns aber bey der Ausspendung einzelner Sakramente, z. B. der Taufe und letzten Oelung, völlig zweckwidrig zu seyn. Die Belehrung über die Bedeutung der Taufe, die Pflichten der Pathen u. s. w. gehört in den katechetischen Unterricht, und kommt beym wirklichen Acte viel zu spät, nichts davon zu sagen, daß sie meistens nur lange Weile macht. Der Kranke ist für Predigten, (ob sie länger

oder kürzer seyen, thut nichts zur Sache), schlechtweg nicht disponirt u. s. f. Wenn sie je noch zu etwas nütze seyn sollten, müßten sie ein durchweg liturgisches Gepräge an sich tragen, salbungsvoll, eindringlich, dogmatisch seyn; sie müßten nicht so fast dociren, als vielmehr das bereits und längst Gelernte, Geglaubte und Eingelebte in Dankesergießungen, Gelobungen u. s. w. aussprechen; sie müßten eine unmittelbare, deutliche und ungesuchte Beziehung auf den vorzunehmenden Act haben. Das fanden wir aber in unserm Rituale nicht. Wir beweisen unsere Behauptung. Zu Anreden beym Taufacte taugen die Texte: Joh. III. 1—7.; Matth. XXVIII. 18—20. sammt den Parallelen bey Marc. und Lucas; etwa auch noch Röm. VI. 3 ff. Nebst den zwey erstern Stellen sind aber auch die Worte bey Matth. XVIII. 2—10. Marc. X. 13—16. gewählt. Will man sich an letztere halten, (und das muß man, sonst konnte man sie nicht wählen), so läßt sich schlechterdings nicht einsehen, wie eine natürliche, ungezwungene und fruchtbare Beziehung auf die Taufe herausgefunden werden möge. So enthält auch das Formular an die Firmlinge S. 53. eine trockene Erklärung der bey dem Sakramente vorkommenden Ceremonien, die viel besser in der Schule gegeben wird. Am rechten Orte sind Anreden vor und nach dem Beichtacte, bey der feyerlichen Communion u. s. f. Aber auch an diesen, wie sie uns der Hr. Verf. gegeben hat, scheint uns Vieles ausgestellt werden zu müssen. Für die Abendmahlsfeyer liegen nicht weniger als zwey und zwanzig Formulare vor. Wir konnten uns mit dem einen und andern so ziemlich befreunden, aber völlig entsprochen hat uns keines. Schon der Umstand, daß sie mitunter nach den Festtagen

der

der seligsten Jungfrau und der Heiligen Gottes, so wie nach den verschiedenen Alters- und Standesklassen eingerichtet sind, machte eine befriedigende Ausführung, wenn nicht unmöglich, doch sehr schwer. Man stößt auf Nutzanwendungen über Nutzanwendungen, die nichts weniger als in Verbindung mit der Feyer des hl. Abendmahles stehen. Wir sind den verehrlichen Lesern der Quartalschrift den Beweis schuldig, und geben zu diesem Behufe etwas aus der Anrede an die Hausväter S. 117. Es heißt im Verlaufe: „Prüfet euch also, Geliebte, noch in diesem Augenblicke, ob ihr in Zukunft als wahre Christen leben, und alles das Böse, worüber ihr euch in der Beichte selbst angeklagt habet, ernstlich verabscheuen und meiden wollet? Prüfet euch, ob es euer wahrer Ernst sey, allem Götzendienst, der Habsucht, dem Geiz, der Wollust, der Schwelgerey, der Hoffart und aller Ungerechtigkeit zu entsagen, und so zu leben, wie Kinder Gottes nach der Lehre Jesu leben sollen, indem ihr wahrhaft Gott über alles, und eure Nebenmenschen, wie euch selbst liebet. Dieser Grundsatz macht die Hauptpflicht des Christenthums aus, und an diesen Grundsatz sollet ihr euch vorzüglich da (dann) erinnern, wenn ihr dieses Liebesmahl der Christen gemeinschaftlich genießet. Wollet ihr diejenigen, gegen welche ihr vielleicht bisher heimlich oder öffentlich eine Feindschaft truget, von nun an mit Bruderliebe umfassen, ihnen verzeihen, für sie beten, und ihnen, wo ihr könnet, Gutes thun? Wollet ihr auch die Aergerniße, die ihr etwa euern Mitchristen, besonders euern Kindern gegeben, im Ernste wieder gut machen? Wollet ihr fremdes Gut, was ihr unrechtmäßig an euch gebracht habt, mag es viel oder wenig seyn, wieder zu-

rückstellen? Wollet ihr in Zukunft allen Betrug im Handel und Wandel meiden und überall redlich und gewissenhaft handeln? Wollet ihr auch die Ehre, die ihr vielleicht euerm Nebenmenschen durch falsche Anklagen oder Nachrichten geraubt, ihm wieder bey jenen Personen, die eure Klagen und Nachrichten gehört, vergüten? Wollet ihr endlich besonders die Pflichten eures Standes mit Treue und Eifer erfüllen, und als gute christliche Hausväter euern Ehefrauen treue Liebe beweisen, für das leibliche und geistliche Wohl eurer Kinder und Hausgenossen besorgt seyn, sie durch Lehren und gute Beispiele, durch Wachsamkeit und liebreiche Zurechtweisung zu allem Guten antreiben, und von allem Bösen zurückhalten? Wer für seine Familie keine Sorge trägt, sagt der hl. Paulus, der ist schlimmer als ein Ungläubiger. Und wie könnte der, der sich selbst nicht beherrschen kann, Andere in der Selbstbeherrschung unterweisen und mit Erfolg zur Ordnung anhalten? (I. Tim. III. 5.)

Prüfet euch also, ob ihr alles dies in's Werk zu setzen Willens seyd? Sonst würde es besser für euch seyn, gar nicht zum Tische des Herrn hinzuzugehen u. s. w."

All' das ist nun an und für sich gut und schön gesagt; aber in welcher Verbindung steht es mit dem hl. Abendmahle? kann es nicht Jahr aus Jahr ein vorgetragen werden? Ist der große, tiefe, unendlich reichhaltige Sinn des Sakramentes auch nur mit einer Sylbe berührt? Ja, wir behaupten sogar, daß diese Anrede geradezu zweckstörend sey. Es gälte hier, vor dem Tische des Herrn, Liebe, Vertrauen, Sehnsucht nach Vereinigung mit Christus zu wecken, zu christlichem Hochgefühle und christlicher Freudig-

keit zu stimmen, so zwar, daß die Communikanten recht eigentlich mit der Ungeduld des Liebenden auf den seligen Augenblick harrten, der sie in die unmittelbarste und reellste Gemeinschaft mit ihrem Haupte und Erlöser bringt. Dagegen wird ihnen, nach unserm Formulare, fast bange, und manche dürften im Hinblicke auf das ihnen Vorgepredigte, auf das, was sie bis jetzt thaten, und voraussichtlicher Weise in Zukunft wieder thun oder unterlassen möchten, mit der Furcht des Knechtes statt mit der Liebe des Gotteskindes an die Communikantenbank treten. Freilich darf der Vorsatz treuer Pflichterfüllung, wie ihn unsere Anrede enthält, nicht fehlen, nur muß er nach der Communion, jedoch nicht in Fragen, vorgetragen; sondern als freye und freudige Gelobung den mit dem Brode des Lebens Gespeisten in den Mund gelegt werden.

Ueberhaupt — um noch einmal auf das Allgemeine zurückzukommen — bleiben liturgische Anreden, wie es uns scheinen will, besser ganz aus dem Rituale weg. Unsere Geistlichen sind denn doch unterrichtet und gebildet genug, um hierin selbst das Nöthige leisten zu können. Ueberträgt man ihnen ja das Lehr- und Predigtamt nach seinem vollen Umfange, und zwar in der Voraussetzung und mit dem frommen Wunsche, daß sie selbst arbeiten, und möglichst selten und behutsam Fremdes benützen, viel weniger geradezu wörtlich auf die Kanzel bringen. Es hat dieß seinen guten Grund. Das Eigene geht vom Herzen, und wirkt, frey gesprochen, jedenfalls so viel, als ein abgelesenes Fremde, wenn das letztere an und für sich auch weit gehaltreicher seyn sollte. In keiner Weise dürfte sich aber der Talent- und

Kenntnißreichere mit etwas von Außen Gegebenem begnügen. Wie in dubiis, so auch in Allem, wozu der Einzelne Geschick und Befugniß hat, libertas!

Die Erweckung der sogenannten theologischen Tugenden vor der Firmung S. 58 f. hätten wir lieber in ein Gebet, als in Fragen eingekleidet gesehen. Zum Beichtacte finden wir auch Lieder angegeben. Rec. würde für seine Person die Frage: ob man vor dem Beichtstuhle zu singen geneigt sey? verneinen. Indessen kommt hier gar Vieles auf die Individualität an. Die Gewissenserforschung S. 70 ff. hat uns nicht zugesagt. Sie ist zu lange, verbreitet sich zu sehr über Aeußerlichkeiten, und führt am Ende, ungeachtet des großen Umfanges, doch zu nichts weniger, als zur Selbstkenntniß. Der Consitent muß vor lauter Nachdenken völlig aus der zum Beichten nothwendigen Gemüthsstimmung hinausfallen. Man sollte die Beichtenden anleiten (was freylich nicht erst vor der Ablegung des Bekenntnißes geschehen kann), nach dem Haupt- und Grundfehler, nach der Grundrichtung ihrer Wünsche und Bestrebungen zu fragen, und begreifen lehren, wie alles und alles zuletzt von Einem ausgehe. Der Büßer würde sich so viel eher über seinen moralisch-religiösen Zustand zurecht finden, und nicht nur weit beruhigter, sondern auch mit weit mehr Nutzen und Frucht für die Zukunft aus dem Beichtstuhle treten; während er sich bey der herkömmlichen Weise immer und ewig mit dem Gedanken plagt: ob er nicht das und das vergessen habe. Wer die Wurzel und Quelle seines gottentfremdeten Lebens anzugeben wußte, der hat nichts vergessen.

Die Worte des geistigen Lebens für Kranke und Sterbende, welche nach der Liturgie bey Ausspendung der hl. Sterbsakramente S. 203. ff. vorkommen, sind wirklich Worte des geistigen Lebens, und damit ist alles gesagt. Es stehe hier als Probe nur die Uebergabe des Willens an Gott S. 207. Sie lautet: „Wie Abel Dir das Beste aus seiner Heerde opferte, so opfere ich Dir, o Gott, das Beste, was ich habe — meinen Willen. Ich will, was Du willst. Dein Wille geschehe! Wie Hiob, als ihn Dein Arm schwer getroffen und ihm seine irdischen Güter entzogen hatte, sich Deinem Willen unterwarf, indem er sprach: der Herr hat es gegeben; der Herr hat es genommen; Er sey gepriesen: so stelle ich mein irdisches Leben Deinem Willen anheim. Es ist Dein; Du gabst es mir. Dein Wille allein ist gut. Ich will, was Du willst — Dein Wille geschehe! Wie Jesus Christus am Kreuze Sein Leben Dir opferte, so opfere ich Dir das meine. — Es ist Dein, Du gabst es mir. Nimm es, oder laß es mir noch eine Weile. Ich will nur, was Du willst — Dein Wille geschehe!“

Dagegen scheint uns der Trost der Sündenvergebung auf der nämlichen Seite sub Nro. 6. im Munde des Kranken ziemlich unnatürlich, und fast pharisäisch zu klingen. Die Umschreibung des Vaterunsers ist im Ganzen gelungen, jedoch kommt hin und wieder zu viel Raisonnement in derselben vor. Ueber den Ritus in Bezug auf das hl. Sakrament der Ehe, dem der jährlich von der Kanzel zu verlesende Eheunterricht vorangeht, glauben wir nichts Specielles bemerken zu sollen. Es läßt sich schwerlich bald etwas Passenderes erwarten.

Sofort geht Rec. zu der zweyten Abtheilung über, welche kirchliche liturgische Gebräuche, Segnungen, Einweihungen und Gebete bey verschiedenen Anläßen enthält. Er wird sich jedoch bey diesem, als dem beziehungsweise weniger wichtigen Theile, viel kürzer fassen; um so mehr, als er sich über Gebete, Litaneyen, Lieder, schon im Allgemeinen ausgesprochen hat. Zuerst Einiges über die Segnungen!

Es sind in das Buch aufgenommen die Segnungen des Wassers und Salzes, sowohl an den gewöhnlichen Sonntagen, als am Feste der Erscheinung des Herrn, die Aschen- und Kerzenweihe, die Benediction der Palmzweige, die Segnungen am Char- und Pfingstsamstage und a. m. In dieser Materie stößt der liturgische Schriftsteller auf manche Schwierigkeiten, und es ist in der That gar nichts Leichtes, die goldene Mittelstraße zu treffen, d. h. aus den Benedictionen nicht zu viel und nicht zu wenig zu machen. Das Formular für die Wassersegnung, wie es in unserm Missale und Benedictionale vorliegt, ist gewiß eben so wenig im Sinne der ächten Kirchenlehre, als im Geiste des Evangeliums abgefaßt. Es enthält allzu materialistische Ansichten, die einer Zeit angehören, welche eben nicht in jeder Beziehung als Muster und Norm für die nachfolgende gelten kann. Wer sie im Ernste für Kirchenlehre ausgeben wollte, müßte der Kirche nichts Geringeres zumuthen, als daß sie dem geweihten Wasser auffallendere Wirkungen zuschreibe, als den von Christus angeordneten Sakramenten. Aber auf der andern Seite sollen denn doch die Benedictionen und die benedicirten Sachen wieder etwas bedeuten, sich irgendwie von den nichtbenedicirten unterscheiden. Was ist

zu thun? Viele der noch üblichen Segnungen reichen bis in's höchste christliche Alterthum hinauf. Wer ein Benedictionale zu schreiben sich vornimmt, der muß sofort den Ursprung der betreffenden Segnungen aufsuchen, ihren anfänglichen Sinn ermitteln, und, falls er gut ist, und darum für alle Jahrhunderte, also auch für das unserige paßt, denselben in seinen Formularen ausdrücken. Er könnte neben der historischen Basis vielleicht auch das zu Grund legen, was Paulus Röm. VIII. 19—22. über den dermaligen Zustand der Natur und ihre zu hoffende Verklärung vorträgt. Mindestens muß deutlich ausgesprochen seyn, daß jetzt dieß und das vom profanen zum heiligen Gebrauche ausgeschieden werde. Läßt sich dem bisher Ueblichen schlechtweg keine christlich-kirchliche Bedeutung abgewinnen; so giebt man lieber das, was der Sache nach aufgegeben ist, völlig und in jeder Weise auf.

Aus den angegebenen Gründen kann Recensent die Leistungen unsers Rituals, die sich auf die so eben besprochene Materie beziehen, nicht für zweckmäßig und gut erklären. Man sieht nach den vorliegenden Formularen ganz und gar nicht ein, worin z. B. das geweihte Wasser von dem nichtgeweihten unterschieden sey, d. h. wozu die Wasserbenediction dienen solle? Nach unserm Buche soll es an die Nothwendigkeit sittlicher Reinheit und Reinigung, an die Gelobungen bey der Taufe u. s. w. erinnern. Zu diesem Zwecke taugt ja aber gemeines Wasser, das in einem Becken in der Kirche aufgestellt wird, eben so gut. Wozu also die Segnung?! Das Gleiche gilt von der Kerzen- und Palmweihe u. a. Unsere Meinung ist diese: wenn man aus den gesegneten

Sachen und den Benedictionen nicht mehr machen kann oder will (was wir übrigens in Abrede stellen), so können und sollen sie nicht fortbestehen.

Die Liturgie bey Begräbnißen hat. Rec. mit Vergnügen und Erbauung gelesen, und nur ganz wenige Ausstellungen zu machen. Der Psalm S. 278., die Antiphon S. 283. und anderes sollte unsers Bedünkens nicht in Reimen abgefaßt seyn. An den wenigsten Orten kann so viel und jedes Mal gesungen werden, und gelesen läßt der Reim übel. Sodann scheint uns der S. 282. und wiederholt vorkommende Zusatz zu dem Memento homo, quia pulvis es etc.: „bis ihn (den Leib) deines Richters Stimme dereinst zum neuen Leben erwecket!" den inhaltschweren Spruch zu verwässern. Am Grabe gilt es, den im Irdischen aufgehenwollenden Menschen zu erschüttern, indem man ihm den endlichen Ausgang alles Zeitlichen mit Nachdruck in's Ohr sagt. Dem Liede S. 311., das auf dem Heimwege von einer Kindsleiche gesungen werden soll, konnten wir unsern Beyfall darum nicht schenken, weil es die frühe Verblichenen allzu glücklich preist, und dem einen oder andern leichtlich schiefe Begriffe von der Bedeutung und dem Werthe eines längern Lebens beybringen dürfte. Wir setzen ein Paar Strophen zu unserer Rechtfertigung hieher.

„Der Unschuld Glück verscherzen, Stets kämpfen mit dem Schmerzen, Mit so viel Seelennoth; Im Angstgefühl der Sünden, Das Sterben schwer empfinden, Davor bewahrt ein früher Tod.

Ist einer alt an Jahren, So hat er viel erfahren, Das

ihn noch heute kränkt, Und unter so viel Stunden, Nur wenige gefunden, Daran er mit Vergnügen denkt.

— — — — Allein wo sind die Reinen, Die sterbend noch erscheinen, Wie sie im Wasserbad, Der Herr zu Kindern wählte? Wo ist, der niemals fehlte, Den nie bethört die Sünde hat?“

Der Liturgie bey den Bittgängen um die Fluren und bei der Fronleichnamsprocession haben wir bereits im Eingange rühmend Erwähnung gethan, und hier nur den Wunsch anzuknüpfen, daß der Liturg das Seinige so redlich thue, als es der Herr Verf. gethan hat. Die Formulare von Anreden bey der Vorbereitung zur Ablegung eines Eides sind recht gut: vorausgesetzt, daß der zu Belehrende in den Schul- und Kirchenkatecheſen einen tüchtigen Unterricht über die göttlichen Eigenschaften und deren Bedeutung erhalten habe.

Bey den Liedern und Psalmen stießen wir hin und wieder auf bedeutende Härten, und weniger sinnreiche Zeilen. Man sehe die Doxologie S. 263.: „Von deiner Kirche hier gepreist!“ — S. 278. Lin. 11. v. o.: „Wenn war mein Schatz der Erde Tand,“ und Lin. 17.: „Der Plan des Schöpfers ist nicht klein,“ — endlich S. 308. Lin. 11.: „Allen strahlt dein Morgengold (!).“ Auch haben wir die Ausdrücke „Maulandacht“ S. 162. Lin. 10 u. 11. v. u., und „Kinderchen“ S. 265. Lin. 6. v. o. nicht edel genug gefunden.

Daß manches doppelt und mehrfach im Buche vorkommt, geschah wohl zu größerer Bequemlichkeit der davon Gebrauch machenden. Der Druck ist im Ganzen correct, und

die bedeutendern Fehler sind am Ende angegeben. Doch hätten in dieses Verzeichniß auch Versehen, wie S. 242. Lin. 16. v. o.: und fen st. fen und; S. 254. Lin. 13.: hat st. hast; S. 263. in der untersten Linie: sie st. sich; S. 399. Lin. 1. v. u.: destr st. der; S. 440. Lin. 7. v. u.: Taufbathen st. Taufpathen — aufgenommen werden sollen.

Der Preis von 2 fl. ist im Verhältniße zum Umfange des Werkes und der typographischen Ausstattung sehr mäßig.

Wir schließen unsere Beurtheilung einerseits mit der allgemeinen Bemerkung, daß in unserm Rituale neben Einzelnem, woran wir Ausstellungen zu machen hatten, ungemein viel Treffliches und Gediegenes vorkomme, und dasselbe aller Aufmerksamkeit würdig sey; andererseits mit dem Wunsche, daß es dem Hochwürdigsten Hrn. Herausgeber gefallen möchte, bey einer, nach dem bisherigen starken Absatze zu schließen, bald zu hoffenden zweyten Auflage, unsere Bemerkungen zu prüfen, und wenn Er sie mehr oder weniger beachtungswerth fände, seinem Werke namentlich durch eine mehr dogmatische Behandlung noch größern Werth zu geben; endlich mit der ehrfurchtsvollsten Bitte an die bischöflichen Behörden, daß sie, die Bedürfniße der Zeit wohl erwägend, durch thätiges Eingreifen einem Uebel vorbeugen wollen, an welchem unsere Brüder jenseits des Rheins darniederliegen. Was letztens die Herrn Seelsorger anbelangt, so empfehlen wir ihnen besonders auch die Vorbemerkungen in unserm Rituale zu reiflicher Ueberlegung und Beherzigung. Daß sie vor und nach der Ausspendung der heiligen Sakramente zum Vater des Lichtes aufbli-

cken, und nach der Anweisung unseres Buches, oder in freyer Rede beten werden, glauben wir getrost voraussetzen zu dürfen.

Pfarrer Halder.

Homilien des heiligen Johannes Chrysostomus über die Briefe des heiligen Paulus. Aus dem Griechischen übersetzt von Wilhelm Arnoldi, Dechant und Pfarrer zu Wittlich, in der Diözese Trier. Erster Band, erste und zweyte Abtheilung. Homilien über den Brief an die Römer. Trier, 1831. Bey Carl Troschel. XIV. 622 S. 8.

Herr Dechant Arnoldi hat uns mit der eben angezeigten Uebersetzung eine höchst dankeswerthe Gabe dargereicht. Die Gelehrten vom Fache brauchen freylich keine Version. Ihr Beruf und ihre Aufgabe fordert das Studium der Väter in der Ursprache. Für sie hat aber auch der Uebersetzer die Feder nicht ergriffen; sondern seine Leistung soll den Seelsorgern, den Volkslehrern, denen es häufig an Zeit und Gelegenheit, oder auch an Neigung fehlt, um über Folianten hinzusitzen, so wie gebildeten und Erbauung suchenden Laien nützlich werden. Wenn es keinem Zweifel unterliegt, daß Unbekanntschaft mit den Schätzen des christlichen Alterthums für alle diese nur sehr nachtheilige Folgen haben könne, so werden sie dem Herrn Uebersetzer für seine vortreffliche Arbeit den wärmsten Dank wissen.

Zwey Rücksichten sind es, aus welchen Referent den in

der Pastoration stehenden Geistlichen das vorliegende Werk nicht genug anzupreisen und anzuempfehlen weiß. Chrysostomus ist (praktischer) Exeget und Redner — in beyden Stücken ausgezeichnet. Sein klarer, durchdringender Verstand sicherte ihn auf der einen Seite eben so sehr vor pseudo-mystischen und mönchischen Verirrungen, als ihn auf der andern Seite seine innige Liebe zu Christus, dem Erstgebornen aller Kreatur, sein zweifelloser Glaube, sein tiefes Gefühl unendlich weit von jeder Annäherung an das ferne hielt, was man in unsern Tagen Rationalismus zu nennen pflegt. Er war ein Denkgläubiger im wahren Sinne des Wortes, d. h. ein Gläubiger, der dachte, und sich vom Glauben Rechenschaft zu geben wußte. Das erhellt aus jeder Zeile seiner Homilien. Er war Mönch, aber nicht, was man so nennt, mönchisch gesinnt, nicht geistig beschränkt, einseitig, befangen. Deß mögen wir gewiß seyn, wenn er in der 26. Homilie S. 538., wo er von der Pflicht handelt, daß der Christ Niemanden durch einen seiner Ueberzeugung widersprechenden Wandel Anstoß geben soll, also spricht: „Bessere dein Leben, sonst kann dir der Heide sagen: „Woher soll ich erkennen, daß es möglich ist, was Gott befohlen hat? Denn siehe, du, der du von christlichen Vätern abstammest und in dieser vortrefflichen Religion erzogen bist, thust dennoch nichts, was derselben würdig wäre.“ Was wirst du nun antworten? Gewiß dieses: Ich will dir aber andere zeigen, welche dieses beobachten, nämlich die Einsiedler, welche die Berge bewohnen. Schämst du dich denn nicht, für einen Christen dich auszugeben, und auf andere zu verweisen, da du an dir selbst nichts Christliches aufzei-

gen kannst?" Denn der Heide wird sogleich erwiedern: „Was habe ich denn nöthig, die Berge zu ersteigen und die Einöden zu durchwandern? Wenn es nicht möglich ist, mitten in den Städten ein christliches Leben zu führen, so ist das ein großer Vorwurf gegen diese Religionsverfassung, wenn wir die Städte verlassen und in die Einöde uns zurückziehen müssen. Zeige mir einen Menschen, der Weib und Kinder und Hausgeschäfte hat, und dabey tugendhaft lebt." Was sollen wir nun hierauf antworten? Müssen wir nicht schamroth den Blick zur Erde senken? Denn das hat auch Christus nicht geboten, sondern: Lasset euer Licht vor den Menschen leuchten; nicht vor den Bergen, vor den Einöden und unwegsamen Orten. Hiermit will ich diejenigen, welche sich auf den Bergen aufhalten, nicht tadeln, sondern die Städtebewohner beklagen, weil sie die Tugend aus den Städten verdrängt haben." So der Mann, der anderwärts (de Sacerdotio l. I. c. 1.) das Leben der Mönche das selige (*μακάριον βίον*) und die wahre Philosophie (*τὴν φιλοσοφίαν τὴν ἀληθῆ*) nennt.

Er hieng mit Leib und Seele an Christus und seiner Sache; hatte diese nach ihrer ganzen Größe erfaßt, und all' das Einzige und Unvergleichliche aufgefunden, und als unweggebbares Eigenthum in sich aufgenommen. Ihm lag in den heiligen Schriften nichts Gemeines, nichts Alltägliches, nichts Unwichtiges. Er trug nichts hinein, aber heraus fand er Alles; nicht was er wollte, sondern was darin war, und fand das Tiefe und Göttliche so natürlich und ungezwungen, daß wir kaum begreifen können, wie gewiße moderne Gelehrte manchmal so wenig herausbringen. Trefflich zeichnet

er die magern Exegeten unserer Tage, wenn er von jenen seiner Zeitgenossen, welche das ἀνάθεμα εἶναι Röm. 9, 3. vom leiblichen Tode verstanden, also spricht: „Es giebt viele, — sie sind nicht einmal werth den Namen Pauli zu hören, — die so weit entfernt sind von seiner feurigen Liebe, daß sie wähnen, er habe dieses vom zeitlichen Tode verstanden. Ich möchte sagen, diese kennen Paulus so wenig, als ein Blinder den Sonnenstrahl; ja, noch viel weniger.“ Und nachdem er die Unmöglichkeit mit sieghaften Gründen erwiesen, fährt er fort: „Nein, das ist nicht möglich: vielmehr ist dieses die Meinung von Würmern, die im Staube kriechen.“ (Hom. 16. S. 339.)

Es mag allerdings sonderbar scheinen, wenn man im 19ten Jahrhunderte zum Behufe des Bibelstudiums einen so alten Vater empfiehlt; aber es scheint es auch nur. Wir schätzen den wissenschaftlichen Standpunkt, auf welchem wir dermalen stehen, sehr hoch, und wissen gar wohl, was insbesondere für Bibelkunde geschehen ist und täglich geschieht. Aber, leider! wird der guten Sache des Christenthumes mit alle dem selten und wenig Vorschub gethan. Es lebt in den Gelehrten unserer Zeit fast nur noch ausnahmsweise die junge Liebe zum Herrn, welche die Väter beseelte. Sie gehen gar häufig glaubensleer an das Studium der heiligen Bücher, und kommen mit allen kritischen, historischen, archäologischen und philologischen Untersuchungen statt zum Glauben, meistens zum Negiren. Wir könnten die Gründe von dieser Erscheinung wohl angeben; halten es aber weder zu unserm Zwecke für nothwendig, noch auch, aus gewißen Rücksichten, für räthlich.

Soviel bleibt unwidersprechlich, daß in der genauen Kenntniß des Christenthumes und in der treuen Befolgung desselben das Heil der Welt liege, und sofort der Lehrer, der jene zu geben und zu dieser anzuspornen weiß, uns höchst erwünscht seyn müsse. Das ist Chrysostomus. Wenn er in der Einleitungsrede Seite 2. sagt: „Mit der Schrift unbekannt seyn, ist eine Quelle unzähliger Uebel. Daher die vielen verderblichen Irrlehren, daher das träge Leben, daher die unnützen Arbeiten. So wie derjenige, welcher im Dunkeln ohne Licht einhergeht, unmöglich den rechten Weg einhalten kann: so irret und sündiget oft, wer auf das Licht der heiligen Schrift nicht hinschaut, weil er ja in der schlimmsten Finsterniß wandelt:" so läßt sich erwarten, daß er Allem aufbieten werde, uns mit dem Inhalte der Bibel bekannt, und unsere Kräfte Christo dienstbar zu machen. Wie sehr ihm dieses gelungen sey, bezeugen selbst unsere gelehrten Commentare. Sie sind voll von seinen Stellen, obwohl er nicht für Gelehrte, sondern für das Volk und seine Führer schrieb. Wir wollen übrigens damit nichts weniger, als vom Studium der neuern, zum Theile sehr vortrefflichen, exegetischen Werke abmahnen; nur geben wir den wohlmeinenden Rath, daß unsere Brüder, wenn sie die 233 verschiedenen Erklärungen von Gal. 3, 20. etwa an der Inspiration irre, und die vielen Debatten über Authentie und Integrität einzelner Stellen oder ganzer Stücke des N. T., so wie auch etliche hundert Varianten und zahllose Erläuterungen des Christenthums aus heidnischen Schriftstellern eben so müde als kalt gemacht haben, ihr Herz an unserm Chrysostomus erwärmen, und unter seiner Leitung das Evangelium aufs neue lieb ge-

winnen möchten. Je genauer man mit den Productionen des Tages bekannt ist, desto kühner und erfolgreicher wird man die Alten, wo sie tiefer und christlicher waren, in Schutz nehmen können.

Betrachten wir unsern Vater als Homileten, so verkündet schon sein Name — (er hat ihn nicht umsonst erhalten!) seinen Ruhm. Ach, was sind die Predigerbibliotheken der neuern Zeit verglichen mit den Leistungen dieses Heiligen! Referent hat aus besonderer Vorliebe für das Predigtamt manches hieher Einschlagende von den gefeiertsten Auctoren gelesen; aber das, was Chrysostomus hat, nirgends gefunden, und er kann den Wunsch nicht unterdrücken, daß besonders die jüngern Geistlichen, als welche in patristischen Kenntnißen den ältern nicht selten nachstehen, unsere Homilien sich anschaffen und studiren möchten. Es würde ein ernstes Studium derselben weit mehr Frucht bringen, als das Lesen von tausend und aber tausend trockenen, geist- und ideenleeren, moralisirenden Declamationen, die man unter dem Titel von vorzüglichen und ausgezeichneten Kanzelreden verkauft. Allerdings können wir das, was Chrysostomus lieferte, nicht wörtlich und so wie es vorliegt, auf unsere Kanzeln bringen; aber unvermerkt werden wir uns an seiner Hand zu Predigern bilden. Sollten wir ihm auch nichts ablernen, als die Kunst des Detailisirens, die er so meisterlich verstand, so wäre der Gewinn schon übergroß. Wir treffen aber überhaupt in materieller Rücksicht eine Gedankenfülle, eine Schrift- und Menschenkenntniß, die Staunen erregt; in formeller Beziehung einen Reichthum an Bildern, Gleichnißen, ein Feuer und eine Kraft der Rede, wie man sie selten entdeckt.

Dar-

Darüber will keineswegs verschwiegen werden, daß manchmal auch weniger Haltbares und minder Interessantes vorkomme. Man wird nebenbey auf das und das stoßen, was für unser feiner gebildetes (?) Publikum nicht taugt. Chrysostomus brachte in seinen Vorträgen nicht selten Materien zur Sprache, die jetzt nimmer ohne Scandal von der Kanzel gepredigt werden könnten, wie wenn er sich z. B. S. 502. über das Verbrechen der procuratio abortus verbreitet. Der eine und andere dürfte es ihm vielleicht auch verdenken, wenn er unaufhörlich die Weisheit, Klugheit, Behutsamkeit Pauli anrühmt. Doch, das sind Kleinigkeiten!

Nachdem Ref. im Allgemeinen seine Ansicht über Chrysostomus ausgesprochen hat, so ist es nun seine Pflicht, den verehrlichen Lesern Einiges aus dem Buche zum Beweise der Wahrheit des Gesagten mitzutheilen; wobey er jedoch bedauert, daß der Raum dieser Blätter nicht gestattet, längere Partieen, aus welchen das exegetische Talent und die Rednergabe des Vaters um so einleuchtender würde, hieher zu setzen; zugleich aber sich der süßen Hoffnung überläßt, daß sich das Publikum um so mehr nach dem Werke selbst sehnen werde, wenn er die Versicherung ausspricht, daß das zur Probe Vorgelegte eben nicht das Beste aus dem Buche sey.

Die Homilien sind, wie wohl manchen unserer Leser bekannt ist, so eingerichtet, daß zuerst ein Abschnitt des Briefes von Vers zu Vers erklärt wird; worauf eine sogenannte Nutzanwendung, oder die Sittenlehre folgt. Uebrigens ist die Erklärung selbst voll Nutzanwendungen, d. h. eine durchgängig praktische und äußerst gehaltreiche. Wir wählen vorderſamst absichtlich eine Stelle, über welche man sonst in der

Regel wegeilt. Ueber: „Ich schäme mich des Evangeliums nicht" — Röm. 1, 16. spricht er Hom. 2. S. 34. also: „Was sagst du, Paulus? Da du sagen solltest; ich rühme mich, ich bin stolz darauf, sprichst du, was weit weniger ist: ich schäme mich nicht. So pflegt man doch von herrlich glänzenden Dingen nicht zu reden? Was will er also damit, und warum drückt er sich so aus, da er ja doch über das Evangelium mehr, als über den Himmel jubelt? denn an die Galater schreibt er: Mir aber bleibe es fern, mich zu rühmen, als nur allein des Kreuzes unsers Herrn Jesu Christi. Warum sagt er denn nicht auch hier: ich rühme mich; sondern: ich schäme mich nicht? Die Römer hiengen leidenschaftlich an den irdischen Dingen, wegen ihres Reichthums, ihrer Oberherrschaft und wegen der Kaiser. Diese schätzten sie den Göttern gleich; ja sie nannten sie auch wirklich Götter, und verehrten sie durch Tempel, Altäre und Opfer. Weil sie nun so aufgeblasen waren, Paulus aber Jesum predigen wollte, den man für den Sohn eines Handwerkers hielt, in Judäa, in dem Hause eines armen Weibes erzogen, der nicht nur keine Trabanten, keine Reichthümer gehabt hatte, sondern sogar wie ein Verbrecher zwischen Räubern gestorben war, und sonst noch vielerley Schmach hatte leiden müssen; und weil es vorzusehen war, daß sie, noch unbekannt mit jenen geheimnißvollen und erhabenen Dingen, sich desselben schämen würden, so sagt er: ich schäme mich nicht, und lehret sie schon zum voraus, sich nicht zu schämen. Er wußte, daß sie, wenn sie einmal dieses recht gelernt hätten, bald so weit kommen würden, daß sie auch sich rühmten u. s. w."

Wie wenig er am Buchstaben hängen blieb, und wie ferne er sich von Einseitigkeit hielt, mag uns klar werden, wenn er Hom. 13. S. 262. zu Römer 8, 7. bemerkt: „Doch laß dich nicht irre machen durch die Worte: und vermag es auch nicht. Die Auflösung dieser Schwierigkeit ist leicht: denn unter dem Streben des Fleisches versteht er hier den irdischen, den schwerfälligen, zu den Dingen dieses Lebens und zum Bösen hingeneigten Sinn: dieser, sagt er, könne sich unmöglich dem Gesetze Gottes unterwerfen. „Welche Hoffnung zum Heile bleibt uns aber da noch übrig, wenn der Böse unmöglich gut werden kann?" Das will Paulus nicht sagen; denn wie ist er selbst gut geworden? Wie der Räuber, Manasses, die Niniviten? Wie richtete sich David von seinem Falle wieder auf? Wie gieng Petrus, der Jesum verläugnet hatte, wieder in sich? Wie ward der Blutschänder wieder aufgenommen unter die Heerde Christi? Wie kamen die Galater, welche die Gnade verloren hatten, wieder zu ihrem vorigen Adel? Er will also nicht behaupten, der Böse könne nicht mehr gut werden, sondern, wer im Bösen verharret, könne sich unmöglich dem Gesetze Gottes unterwerfen; wer sich aber umändere, könne leicht wieder gut werden und sich unterwerfen. Er sagt ja nicht, der Mensch könne sich Gott nicht unterwerfen, sondern, die böse That könne nicht gut seyn; als wenn er sagte, die Hurerey könne nicht Keuschheit, das Laster könne nicht Tugend seyn u. s. f." Wie viele Irrungen und Trennungen würden unterblieben seyn, wenn die Bibel von Allen mit gleicher Umsicht interpretirt worden wäre! Leser, kaufe das Buch, und bewundere die Gewandtheit und den Scharfblick des Chrysostomus, wenn er

über schwierige Stellen spricht! Wir können hier, wie bemerkt, um den Raum zu sparen, keine solche anführen.

Die der Erklärung folgenden Sittenlehren sind nach Inhalt und Form durchgängig so musterhaft, daß uns die Auswahl schwer wird. In der 18ten Homilie S. 402 ff. sagt er über die Weise, wie man das früher Versäumte in spätern Jahren gut machen möge, unter Anderm Folgendes: „Noch ist der Bräutigam nicht gekommen, daß Jemand sich fürchte, dir von seinem Oele mitzutheilen; du kannst noch kaufen und aufbewahren. Niemand sagt noch: Es möchte nicht hinreichen für uns und euch; sondern es giebt der Verkäufer viele, — Nackte, Hungerige, Kranke, Gefangene. Diese nähre, kleide, besuche du, und reichlicher, als aus einem Born, wird das Oel dir zufließen. — — — Auch durch unsere letzte Willenserklärung können wir, — zwar nicht so, wie bey Lebzeiten, — aber immer dennoch, Beyfall gewinnen. „Wie denn?" Wenn du Christum unter die Zahl deiner Erben setzest, (Er meint keine Vermächtniße ad manus mortuas!) und ihm einen Theil der Erbschaft zukommen lässest. — — — Aber es giebt Viele, die so elend und bejammernswerth sind, daß sie, obgleich kinderlos, dieses nicht thun mögen, sondern lieber Schmarotzern und Schmeichlern und dergleichen Menschen ihre Habe zutheilen wollen, als Christo, der ihnen so große Wohlthaten erwiesen hat."

Die Thorheit, Verächtlichkeit und Sündhaftigkeit der Habsucht schildert er also: „Es findet gar kein Unterschied statt zwischen Knaben, denen die Hunde nachlaufen, und den Reichen; indem Alles ringsher sie anbellt, ihnen nachstellet und an ihnen zauset, nicht nur Menschen, sondern auch

ſchändliche Leidenſchaften — Schwelgerey, Trunkenheit, Schmarotzer und Unmäßigkeit aller Art. Will man jetzt Geld ausleihen, ſo läßt man ſich an ſolche, die große Zinſen geben, man ſieht ſich vor, daß der Schuldner ein ordentlicher Mann ſey. Und bey Gott thut man ſo ganz das Gegentheil davon. Ihn, der ſo edel iſt, daß er nicht nur das Hunderte, ſondern das Hundertfache wieder giebt, verlaſſen wir und ſuchen Schuldner, die nicht einmal das Kapital wieder geben können. Was giebt uns denn der Bauch für das, was er verſchlingt, anders, als Koth und Fäulniß? Und was die eitle Ehrſucht? Neid und Mißgunſt. Was die Habſucht? Kummer und Sorge. Was bringt uns die Unmäßigkeit ein? Die Hölle und den giftigen Wurm. Das ſind die Schuldner der Reichen; ſolche Zinſen bringen ſie ihnen von der Hauptſumme, nämlich zeitliches Unglück und ewiges Verderben." (Hom. 7. S. 125. f.)

Referent kann ſich, mit beſonderer Rückſicht auf den dermaligen Zeitgeiſt, und die Pflicht der Prediger, demſelben, in ſoferne er flach und böſe iſt, mit feſte Stirne entgegenzutreten, nicht enthalten, endlich auch eine Stelle niederzuſchreiben, in der uns Chryſoſtomus, auf wirklich meiſterliche Weiſe, die ſchwere Kunſt lehrt, wie frivole, oberflächliche Läugner, raiſonnirluſtige Leute zur Beſcheidenheit und Ordnung zurückgebracht, oder mindeſtens nach Gebühr beſchämt und abgefertigt werden mögen. In der 31. Homilie S. 606. ff. ſpricht er gegen ſolche, die das Daſeyn der Hölle zu läugnen verſucht wurden, alſo: „Du aber betrachte mir, wie ſonderbar viele Menſchen urtheilen! Hier machen ſie es Gott zum Vorwurfe, daß Er manche oft langmüthig

erträgt und Ruchlose, Unzüchtige, Grausame ungestraft leben läßt; und wenn er dort drohet, sind sie wiederum bittere und gehässige Ankläger; da sie doch, wofern ihnen das Eine hart vorkommt, das Andere billigen und gutheißen sollten. Aber, o des Unsinnes und der thörichten, eselhaften (ὀνώδους) Denkungsart! O der wollüstigen Seele, die nur Sinn hat für das Laster! — Ja alle Grundsätze der Art entstehen aus der Liebe zur Wollust; und wenn diejenigen, welche diese Sprache führen, die Tugend ergreifen wollten, so würden sie bald von dem Daseyn der Hölle überzeugt seyn und nicht mehr zweifeln. „Und wo ist denn die Hölle?" fragst du. Was kümmert dich das? Die Frage ist ja, ob es eine Hölle gebe, nicht wo, und in welcher Gegend sie sey. — — Laßt uns also nicht fragen, wo sie sey, sondern, wie wir derselben entrinnen mögen. Und wenn Gott nicht alle hienieden bestraft, so sollst du darum die zukünftige Strafe nicht läugnen: denn er ist gütig und duldet langmüthig. Darum droht er vorher, und wirft den Menschen nicht augenblicklich in die Hölle. Er spricht ja: Ich will nicht den Tod des Sünders. Wenn es nun aber keinen Tod des Sünders giebt, so ist dieses umsonst gesagt. Ich weiß wohl, daß euch nichts unangenehmer ist, als dergleichen Reden: mir aber ist nichts angenehmer. Möchten wir nur immer beym Mittag- und Abendessen und im Bade und allenthalben von der Gehenna reden, so würden wir hier in den Trübsalen nicht so ungeduldig und in dem Freudengenuße nicht so ausschweifend seyn. — — — Darum laßt uns dieses oft bedenken, denn die Erinnerung an die Hölle, bewahrt vor der Hölle. — — Was spielst du also, wo gar nicht zu spielen ist? Warum

hintergehst du dich selber, o Mensch, und betrügest deine eigene Seele? Warum streitest du wider Gottes Güte? Er hat darum die Hölle bereitet und angedroht, damit wir, durch die Furcht vor derselben gebessert, nicht hineinstürzen möchten. Wer also die Lehre von der Hölle verwirft, der stürzt unvermerkt durch diese Arglist gerade hinein. — — — Warum wurde jener hienieden gestraft, dieser aber, der eben dasselbe, ja noch größere Verbrechen begangen hatte, nicht gestraft? Giebt es keine Hölle, so kannst du denen, die diese Frage aufwerfen, keine Antwort geben.“

Mit welcher Kunst er sehr schwierige Begriffe, wie „Leben und Todtseyn“ im moralischen Sinne, zu populariſiren verstehe, erhellt z. B. aus der 14ten Homilie, S. 277 ff.

Noch ein Paar kürzere Stellen mögen uns belehren, was Paulus dem Chryſoſtomus galt, wie tief und wahr er seinen Geist, seinen Charakter, sein Wirken erfaßt habe. Die erste steht Hom. 2. S. 32 und lautet: „Dann aber dämpft er (Paulus) auch ihren (der Römer) Stolz, indem er spricht: wie bei den andern Völkern.“ „Darum, daß ihr reich seyd, und mehr, als Andere, besitzet, trage ich keine größere Sorgfalt für euch, als für die Andern; denn wir suchen nicht die Reichen, sondern die Glaubenden.“ Wo sind nun die Philoſophen der Griechen mit ihren langen Bärten, mit ihren Mänteln und ihrer gewaltigen Aufgeblaſenheit? Ganz Griechenland und alle Länder der Barbaren hat dieser Zeltenmacher bekehrt; jener Platon hingegen, den sie so hoch feiern, und stets im Munde führen, reiſete dreimal nach Sizilien, und konnte dennoch mit allem Prunke seiner Reden, trotz der hohen Meinung, die man von ihm hatte, nicht Einen

Fürsten gewinnen, sondern kam jämmerlich und mit Verlust seiner Freiheit von dannen. Dieser Zeltenmacher aber durchwanderte nicht blos Italien, sondern den ganzen Erdkreis, und verließ selbst beim Predigtamte sein Handwerk nicht, sondern nähete auch nebst dem Felle zusammen und arbeitete in der Werkstätte. Daran ärgerten sich die Vornehmen nicht, wie auch billig: denn nicht Kunst und Gewerbe machen den Lehrer verächtlich, sondern Lügen und falsche Lehren. Daher werden jene von den Athenern jetzt verlacht; auf diesen aber horchen Barbaren, Rohe und Ungebildete." Und am Ende der 32ten Homilie sagt er S. 621: „Sehen möchte ich das Grab, wo die Werkzeuge des Lichtes ruhen! — Die Glieder, welche jetzt leben, und solang er lebte, todt waren; in welchen Christus lebte, die für die Welt gekreuzigt waren. — — — O, ich möchte ihn sehen, diesen Löwen dem Geiste nach! Wie ein feuersprühender Löwe auf eine Heerde von Füchsen, so stürzte er sich auf die Schaaren der Dämonen und Philosophen; gleich einem Blitze brach er herein in die Heere des Teufels." Der Mann konnte freilich die Briefe des Apostels commentiren!

Nachdem wir uns, fast zu lange, mit Chrysostomus beschäftigt haben, müssen wir auch noch Einiges von dem Verdienste des Uebersetzers sagen. Herr A. hat den Vater nicht Tags zuvor, als er an die Version gehen wollte, aus dem Bücherschranke hervorgezogen; sondern, wie uns dünkt, denselben erst studirt, und mit allem Ernste studirt. Er hat, so weit es immer möglich ist, das Original erreicht. Er gab uns den Chrysostomus mit aller Kraft und allem Feuer seiner Rede und seines Geistes. Er klebte nicht ängstlich am

Buchstaben, jedoch verschmähte er auch eine ganz wörtliche Uebertragung nicht, wo es immer angieng. Unter den vielen Stellen, die wir mit dem Urtexte verglichen haben, fanden wir keine, wo der Sinn verfehlt wäre. Wir können das Buch sofort um so zuversichtlicher empfehlen, je angenehmer es sich liest, und je gewißer man seyn kann, allenthalben den griechischen Vater zu hören. Die vorkommenden Schriftstellen sind durchgängig citirt. Außerdem stehen überall, wo etwas klar zu machen war, oder der Uebersetzer sich rechtfertigen zu müssen glaubte, kürzere oder längere Bemerkungen. So erklärt sich Herr A. z. B. S. 315., warum er πρόθεσις nicht durch Rathschluß, sondern, gegen den pauliniſchen Sprachgebrauch, durch Entschluß zu geben genöthigt war.

Der letzte Satz S. 67. ist unter der Presse verunglückt. Er wird auch durch die im Druckfehlerverzeichniß angebrachte Verbesserung nicht ganz berichtigt. Die typographische Ausstattung ist gut; nur wäre überhaupt größere Correctheit zu wünschen gewesen. Weniger bedeutende Versehen kommen sehr häufig vor; aber auch sinnstörende sind nicht ganz selten, wie S. 284.: Vergleichung statt Verleihung; Kind st. Kleid S. 292., ohne daß sie unter die errata aufgenommen wären. Dem ersten Bande ist ein Sachregister beygefügt.

Wir empfehlen unser Buch den Herrn Seelsorgern und allen Freunden ächt christlicher Lectüre angelegentlichst, so wie wir Herrn Dechant Arnoldi, dem wir unsere aufrichtige Verehrung hiemit öffentlich bezeugt haben und bezeugen, recht sehr bitten, daß er uns, favente Deo, bald mit einem weitern Bande seiner rühmlich begonnenen Uebersetzung der Ho-

milien des heiligen Johannes Chryſoſtomus über die Briefe des heiligen Paulus erfreuen möge. Wir bemerken noch, daß der Hochwürdigſte Biſchof von Trier, Joſeph v. Hommer, den angezeigten Homilien durch ein ſalbungsvolles Vorwort günſtige Aufnahme zu verſchaffen ſich bemüht habe.

Es iſt zu bedauern, daß die Verlagshandlung die Anſchaffung des Werkes durch den hohen Anſatz zu 5 fl. 24 kr. manchen entleiden, noch mehrerern aber, wenn nicht unmöglich machen, doch ſehr erſchweren dürfte.

Pfarrer Halder.

Annalen des katholiſchen, proteſtantiſchen und jüdiſchen Kirchenrechts. Herausgegeben in Verbindung mit vielen Gelehrten von Dr. Heinrich Ludwig Lippert. Erſtes Heft. Frankfurt a. M., in der Andreäiſchen Buchhandlung, 1831. 248 S. 8°.

Nachdem ſeit dem Jahre 1830 zwei Bände des von einem Gieſſener Gelehrten proteſtantiſcher Confeſſion, dem Herrn D. C. E. Weiß, redigirten Archivs der Kirchenrechtswiſſenſchaft erſchienen ſind (vergl. Quartalſchr. 1831. Hft. III. S. 551.), kamen Ref. die hier anzuzeigenden Annalen, redigirt von einem katholiſchen Kanoniſten in Gieſſen, der durch ſeine Bearbeitung des Patronatrechts rühmlich bekannt iſt, zwar unerwartet, aber deſto willkommener. Zwar wäre es vielleicht beſſer, wenn die beiden Herausgeber kirchenrechtlicher Zeitſchriften ihre Kräfte in der anfänglichen Vereinigung fort-

gehalten hätten; doch sind dem Unterzeichneten die Gründe der Trennung unbekannt, und auf jeden Fall gereicht es ihm zum besondern Vergnügen dem Unternehmen des Herrn Dr. Lippert seinen vollen Beifall schenken, und die Hoffnung aussprechen zu dürfen, daß besonders von Seiten der katholischen Geistlichkeit diesen Annalen Aufmerksamkeit und Theilnahme werde gewidmet werden. Diese Hoffnung stützt sich eben so auf den wohl überdachten Plan als auf die Tendenz dieser neuen Zeitschrift. Der Plan, wie ihn die Vorrede bezeichnet und das vorliegende Heft ausführt, umfaßt einen dreifachen Hauptinhalt: Abhandlungen aus dem katholischen, protestantischen und jüdischen Kirchenrechte, die neueste Literatur aus dem eben bezeichneten Gebiete und die neuesten von den, in und für Deutschland bestehenden, weltlichen und geistlichen Gewalten erlassenen, das katholische, protestantische und jüdische Kirchenwesen berührenden Verordnungen. Somit ist der Plan im Allgemeinen derselbe wie jener des Archivs, und obgleich letzteres auch Miscellen giebt, welche in den Annalen nicht angekündigt sind, so zeichnen sich diese wesentlich dadurch aus, daß der Herausgeber ausdrücklich eine regelmäßige Mittheilung von interessanten Rechtsfällen ankündigt, was wir sehr zweckmäßig finden. Der Inhalt wird sich auf deutsches, und zwar auf gemeines deutsches Kirchenrecht beschränken. Diese Beschränkung wird wohl dadurch geboten, daß vorläufig des Jahrs nur zwei Hefte erscheinen sollen. Wir sprechen jedoch die Hoffnung aus, daß eine, nicht zu bezweifelnde, günstige Aufnahme den Herrn Herausgeber in Stand setzen wird, jährlich noch einmal so viel Hefte erscheinen zu lassen, was besonders für die gründliche und schnelle

Anzeige und Beurtheilung der neuesten Literatur von großem Vortheile wäre. Indessen sind, obgleich der Hauptinhalt auf gemeines Kirchenrecht geht, Vergleichungen des deutschen mit dem ausländischen, und des gemeinen Rechts mit partikularrechtlichen Normen, wie ausdrücklich bemerkt wird, nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sogar sehr erwünscht. Abhandlungen rein antiquarischen Inhalts sind ausgeschlossen, womit natürlich die historische Behandlung des praktischen Kirchenrechts sehr gut bestehen kann.

Sehr befriedigend ist, was der Herausgeber über den Geist sagt, der in dieser Zeitschrift herrschen werde. Sie ist nicht zur Trägerin einer Parteisache bestimmt; selbst nicht einmal eines der verschiedenen Systeme über das Verhältniß des Staats zur Kirche wird den Annalen zum Grund liegen. Sie werden vielmehr allen auf wissenschaftlichem Wege begründeten Meinungen offen stehen, „weil wir nur nach Prüfung aller Gründe, wodurch man eine Ansicht unterstützen zu können glaubt, in die Lage kommen, die richtigste aller geäußerten Meinungen festzuhalten, und sobald man nur nach dem Wahren trachtet, nicht schon zum Voraus, oder ein für allemal über Meinungen ein Verdammungsurtheil ausgesprochen werden darf, selbst dann nicht, wenn die für diese seither vorgebrachten Gründe bereits hinreichend geprüft wären. Denn das Nachdenken schafft neue Stützpunkte, und die schroffe Gestalt, in welcher ein System anfänglich erschien, kann durch die Fortentwickelung desselben, in der Folge abgeschliffen, oder aus diesem ein anderes entfaltet werden, welches zwischen mehreren die Mitte hält, und vielleicht mehr befriediget, als das seither von der Mehrheit als das richtigste erkannte."

Nachdem wir hiemit Plan und Tendenz dieser neuen kirchenrechtlichen Zeitschrift bezeichnet haben, erwähnen wir der Vorrede nur noch, insoferne der Herausgeber darin die Frage beantwortet, wie und woraus es zu erklären sey, daß das Studium des Kirchenrechts, welches man Jahrhunderte lang auf das eifrigste trieb, welches man als so wichtig und lehrreich betrachtete, fast plötzlich keinen Reitz mehr dargeboten habe, daß aber in unsern Tagen ein neues Leben in demselben sich zeige. In der sehr lesenswerthen Antwort auf diese Frage wird hauptsächlich auf die nachtheilige Einwirkung der bewegten letzten funfzig Jahre hingewiesen; übrigens würde man Hrn. Lippert gewiß mißverstehen, wenn man in dieser Verhandlung die Behauptung finden wollte, daß das erneuerte Studium des kanonischen Rechts weggefallen wäre, wenn es etwa Napoleon beliebt hätte, das Corpus juris canonici abzuschaffen und an die Stelle desselben ein eigenes Gesetzbuch zu promulgiren. Gewiß ist der Herausgeber mit uns der Ueberzeugung, daß das Studium des kanonischen Rechts nicht durch solche Zufälligkeiten bedingt sey. So wenig das Studium des römischen Rechts durch neue Civil-Gesetzbücher gefährdet wurde und gefährdet werden wird, so wenig würde ein auch das kirchliche Recht umfassender Code Napoleon dem wahrhaft wissenschaftlichen Kanonisten das kanonische Recht entbehrlich gemacht haben; und wollte man uns entgegnen, die Analogie zwischen dem römischen und dem kanonischen Rechte sey nicht begründet, weil die formelle und innere Vortrefflichkeit des römischen Rechts dem kanonischen abgehe, so könnten wir dieß schon darum nicht zugeben, weil hier nicht das Verhältniß des kanonischen zum römischen

Rechte, sondern der historische Zusammenhang zu berücksichtigen wäre. Und die Hand auf das Herz, wie vieles ist denn in der That noch vom Inhalte des Corpus juris canonici wirklich praktisches Recht? Nicht die praktische Gültigkeit allein entscheidet hier, sondern auch, und vorzugsweise, der historische Zusammenhang. Allerdings setzt letzteren eine unwissenschaftliche Zeit auf die Seite, aber darum kommt es nur auf die wissenschaftliche Richtung an, die eine Zeit nimmt.

Die Leser erhalten in dem vorliegenden ersten Hefte für die erste Rubrik sieben Abhandlungen, für die zweite drei Recensionen und für die dritte funfzehn Großherzoglich Hessische Gesetze und Verordnungen, sieben bischöfliche Erlasse für die Diöcese Mainz, zwei herzoglich Nassauische Verordnungen und drei bischöfliche Erlasse für die Diöcese Limburg. Unter den Abhandlungen ist die letzte von dem Herausgeber selbst herrührende, sowohl was die Untersuchung des in Frage genommenen Gegenstandes als die Form der Darstellung betrifft, unbedingt am meisten auszuzeichnen. Herr Lippert giebt hier Beiträge zur Lehre von den Ehescheidungen, nach den Grundsätzen des protestantischen Kirchenrechts, und handelt insbesondere 1) die Frage ab, worauf sich die Zulässigkeit der Ehetrennung wegen böslicher Verlassung stütze, 2) das, durch Klagen auf Ehescheidung wegen böslicher Verlassung, provocirte Verfahren. Obgleich diese Abhandlung zunächst dem protestantischen Kirchenrechte gewidmet ist, so erscheint sie durch die Benützung der Quellen des kanonischen Rechts und durch die Untersuchung über die Haltbarkeit der protestantischen Theorie nach biblischen Aussprüchen auch für das katholische Kirchenrecht sehr interessant, besonders hinsichtlich

I. Kor. VII, 15. und des auf diese Stelle gegründeten Satzes, daß die Ehe zwischen einer heidnischen und einer zur christlichen Religion bekehrten Person aufgelöst werden könne, wenn letztere von ersterer in der friedlichen Ausübung ihrer Religion gestört werde. Da der Unterzeichnete seine Ansichten über diesen Gegenstand schon früher in der Quartalschrift (1830. Hft. IV.) ausgesprochen hat, so verweist er hierauf. Herr Lippert hat bündig nachgewiesen, daß auf diese von den bedeutendsten Lehrern der protestantischen Kirche als Cardinalstelle betrachtete Aeußerung des Apostels die Zulässigkeit einer Ehescheidung ex capite malitiosae desertionis nicht gestützt werden könne. Aber auch die weitere Ausführung im Sinne und nach den Grundsätzen des protestantischen Kirchenrechts ist sehr lobenswerth und zeugt eben sowohl von den Quellenstudien des Verf. als seiner praktischen Umsicht. Dabei hebt Ref. besonders hervor, daß der Verf. sich rein im Gebiete des positiven Rechts fortbewegt, und alle willkührliche Einmischung naturrechtlicher Ansichten glücklich vermieden hat, ein Verfahren, welches leider in den neuern Untersuchungen über Fragen des protestantischen Kirchenrechts so selten gefunden wird, welches aber unumgänglich nothwendig ist, wenn nicht alle Grundsätze am Ende ganz bodenlos werden sollen. — Dieser Abhandlung geht ein Rechtsfall voraus, welcher, ebenfalls vom Herausgeber mitgetheilt, in die nämliche Materie einschlägt. Außer diesen eigenen Arbeiten Herrn Lipperts, welche für den Gehalt der künftigen Hefte die beste Bürgschaft geben, zeichnet Ref. die drei Rechtsfälle aus, welche Herr Dr. Lauk in Würzburg unter dem Titel: „Praktische Bemerkungen über einige kirchliche Materien" mittheilt. Sie

betreffen 1) die Eidesleistung durch Stellvertreter bei jüdischen Glaubensgenossen, 2) die Heiligkeit des Beichtsiegels bei einer, einem katholischen Geistlichen von einem Protestanten, angeblich in der Beichte, gemachten Eröffnung, und 3) eine Klage auf Nichtigkeitserklärung einer Ehe wegen Irrthums des einen Nupturienten. Diese Fälle sind kurz und gut erzählt, die Bemerkungen sehr treffend. Wir hoffen, daß auch die künftigen Hefte solche lehrreiche Rechtsfälle enthalten werden, wie denn der Herausgeber an Herrn Dr. Lauk einen recht tüchtigen Mitarbeiter gewonnen hat. — Die Abhandlung „über das Zehndrecht." von Herrn Hofrath Steiner, ist in diesem Hefte nur erst angefangen und scheint ziemlich ausführlich werden zu sollen. Wir suspendiren deshalb unser End-Urtheil, und wünschen einstweilen nur in der Fortsetzung auffallende Nachläßigkeiten des Styls, wie sie sich hier hin und wieder finden, vermieden zu sehen. — Ueber die Gränzen der geistlichen und weltlichen Gewalt hat Herr Dekan Pfeiffer Bemerkungen mitgetheilt, unter welchen sich einige recht gute befinden. Die erste Abhandlung ist von Herrn Prof. Brendel in Würzburg, und hat die Aufgabe die rechtliche Natur der Concordate mit dem römischen Stuhle zu untersuchen. Wenn wir auch mit der Grundansicht des Verf. übereinstimmen, daß Concordate zwischen den Staatsregierungen und dem Papste für den regelmäßigen Zustand der katholischen Kirche in den einzelnen Ländern unnöthig, daß da, wo sie nöthig werden, diese Vorträge nicht völkerrechtlicher Natur seyen, so müssen wir doch auf der andern Seite gestehen, daß die in formeller Hinsicht etwas nachläßig geschriebene Abhandlung, auch materiell die Aufgabe nicht vollständig löst. So

ist

ist schon der Begriff, den der Verf. mit Concordat verbindet, nicht historisch vollständig, und darum seine ganze Untersuchung über die rechtliche Natur der Concordate nicht erschöpfend. Zum Theil die wichtigsten Concordate, namentlich die meisten Concordate der deutschen Nation können kaum als Verträge zwischen dem Staats- und dem Kirchen-Oberhaupte angesehen werden; sie waren vielmehr, und respective sie sollten seyn oder werden, Verträge zwischen den Repräsentanten der deutschen Nationalkirche und dem römischen Stuhle; so namentlich die vom Verf. ganz unberücksichtigt gelassene nonnulla capitula concordata, welche die Prälaten der deutschen und englischen Nation auf dem Concil zu Constanz mit Martin V. abschloßen, die Fürstenconcordate, welche ganz eigentlich zwischen den deutschen Prälaten und dem Pabste zu Stande kommen, und selbst das Wiener Concordat, welches wenigstens seiner ursprünglichen Bestimmung gemäß, und nach den Eingangsworten als ein Vertrag zwischen Nicolaus V. und der natio Alamanica gelten sollte. Insofern ist es auch nicht richtig, wenn der Verf. sagt, die Concordate seyen ihrem geschichtlichen Ursprunge nach in der Regel dadurch veranlaßt worden, „daß die unter günstigen Umständen erwachsene Kirchengewalt mit der, sich nachher erhebenden Staatsgewalt in Kampf gerieth"; von einem solchen Kampfe ist wenigstens bei den vorhin angeführten Concordaten nirgend etwas zu finden. So ist es ferner unrichtig, wenn der Verf. behauptet, Oesterreich habe nie nach Weise der übrigen deutschen Fürsten Concordate geschlossen, oder auf vorläufige Verabredungen gegründete Bullen angenommen. Allerdings sind die Conventionen zwischen der österreichischen Regierung und

dem Pabſte, von welchen ſogar einige ſeit der Thronbeſteigung des jetztregierenden Kaiſers abgeſchloſſen wurden, nicht förmlich bekannt gemacht worden; aber ſie exiſtiren gewiß und ſind in voller Kraft, wie ſich denn auch kaiſerliche Verordnungen und Entſchließungen auf dieſelben beziehen.

Recenſirt ſind in dieſem Hefte von Droſte-Hülshoffs Grundſätze des Kirchenrechts (erſte Abtheilung des zweiten Bandes), Kopps Werk: „die katholiſche Kirche im neunzehnten Jahrhunderte", und die zehnte Ausgabe von Schenkls Inſtitutionen. Die Recenſenten haben ſich nicht genannt; die Recenſionen aber ſind recht fleißig gearbeitet, und erfüllen, indem ſie dem Leſer mehr ein Bild der angezeigten Bücher gaben, als ſich auf abſprechende Raiſonnements einlaſſen, ihre Beſtimmung. Ueberdieß haben ſie jenen Grad von Ausführlichkeit, welchen man von einer einem ſpeciellen Fache gewidmeten Zeitſchrift verlangen kann.

Die äußere Ausſtattung dieſer neuen Zeitſchrift gereicht der Verlagshandlung zur beſondern Ehre und der Preis (16 Bogen 1 fl. 48 kr.) iſt im Verhältniß zu dem koſtbaren Papiere und dem ſchönen Druck billig.

J. J. Lang.

III.

Intelligenzblatt.

Erklärung.

Ein bekannter Unbekannter hat mir wegen meines Werkes: „die katholische Kirche im 19ten Jahrhunderte" in einem zu Würzburg erschienenen Libell einen Ehrentempel zu setzen versucht. Der Libell führt den Titel: „Briefwechsel zwischen alten und altgläubigen Landpfarrern über das Werk: die kathol. Kirche im 19ten Jahrhunderte.

Der Herr Verfasser hat für besser befunden, statt den ganzen Inhalt meines Buchs besonnen zu prüfen, lediglich meine Person und die Verhältnisse meines moralischen Lebens seiner Aufmerksamkeit zu würdigen. Die Materialien zu meinem Monumente sind aus allen Theilen der Welt zusammengetragen, so verwirrt, ordnungs- und planlos aufgestellt, daß man an dem Kunstwerke sogleich den Künstler erkennt. Das Werk lobt den Meister.

Ueber die Absicht bei der Herausgabe meines Buchs, und über die Ausführung des Planes habe ich ihm nichts zu antworten; ich habe mich hierüber in der Vorrede des Werks selbst, und später in einer eigenen Erklärung im Mai-Hefte

der kathol. Literatur-Zeitung deutlich ausgesprochen. Es ist Jedem erlaubt, Acten und Gutachten der Vorzeit, die nun lediglich noch der Geschichte angehören, wieder hervorzusuchen, und zur freien gemeinnützigen Prüfung mitzutheilen. Weit entfernt von der Sucht durch Neuerungen zu glänzen, entfernter noch von der Absicht, den Schwachen Aergerniß zu geben, dem Ansehen und der Würde des heil. Stuhls oder der Bischöfe zu nahe treten zu wollen, habe ich vielmehr mein Werk ganz dem Urtheile der Kirche unterworfen, die ich als Bewahrerinn und als oberste Richterinn in der Sache des Glaubens gehorsam ehre. Ich kann allerdings irren, und der Herr Verfasser sagt selbst errare humanum est. Habe ich mich aber wirklich in der Lösung meiner Aufgabe geirret, so werde ich keinen Augenblick anstehen, mich schuldig zu bekennen, denn mein Beginnen gründet sich auf die reine Absicht, Gutes zu stiften, nicht auf den bösen Willen, Unkraut zu säen im Weinberge des Herrn.

Die persönlichen Mißhandlungen, die der Anonymus sich gegen mich erlaubt, kann ich im Gefühle der Rechtlichkeit meines Wandels und meines Benehmens nur verachten; dem Verläumder folgt stets der gebührende Lohn. Das Publikum hat längst über den Verfasser und seinen Charakter geurtheilt; jam judicatus est; ihm gilt, was der Heiland (Matth. VII, 5.) sagt. Möge der Hr. Verfasser, wenn ihm auch höhere Gefühle fremd sind, wenigstens darüber erröthen, daß er auf dem unwürdigen Wege der Verläumdung seinen Groll gegen mich auszulassen versuchte. Ich habe das Glück, in meinem Vaterlande und außer demselben — ich darf das Geständniß wagen — so viele Achtung gefunden zu haben, daß sie durch

diese Schmähschrift nicht untergraben wird. Also nur über einige Ungebührlichkeiten des Libells im Allgemeinen einige Bemerkungen.

1) Die Pfeile und der Unmuth des Hrn. Verfassers sollten gegen mich als den Herausgeber des Buchs: „die kathol. Kirche im 19ten Jahrhunderte," gerichtet seyn. Warum zieht er aber gleichsam mit Haaren in meinen Ehrentempel so viele andere würdige Männer, die an der Sünde meines Buchs auch nicht den entferntesten Antheil haben? Selbst die Asche der Verstorbenen ist ihm nicht heilig; er lästert und schimpft über so viele verstorbene Ehrenmänner seines eigenen ehemaligen Vicariats, hinter denen er in aller Rücksicht tief und weit zurücksteht; noch böslicher mißhandelt er den verstorbenen Weihbischof Heimes, und dessen Familie, und selbst der allgemein hochverehrte Herr Fürst Primas — er nennt ihn nur schlechtweg den Dalberg — wird von ihm mißhandelt, und doch dankt der Hr. Anonymus diesem Dalberg ganz allein seine Rettung aus der Noth, und sein Glück, das er jetzt genießt. Schimpfen und Verläumden ist des rechtlichen Mannes, mehr noch des Geistlichen unwürdig.

2) Was berechtigt den Hrn. Verfasser, alle in meinem Buche enthaltene Gutachten, Acten und Citate auf meine Rechnung zu setzen? Wer Materialien, Acten und Meinungen der Vorzeit sammelt, ist doch wohl nicht für die darin ausgesprochenen Ansichten verantwortlich; er wirft mir vor, daß ich aus unlautern Quellen geschöpft, und der Geist meines Buchs von jenem der kathol. Theologen z. B. Sailers, Sambuga's ꝛc. sehr verschieden sey. Der Anonymus erlaubt

sich hier über mehrere Gelehrte ein Urtheil zu fällen, wozu ihm die Kompetenz ganz fehlen dürfte; hätte er aber mein Werk sine ira et studio gelesen, so müßte er wissen, daß fast jede Abhandlung mit den Auszügen aus Sailer, Sambuga, Kastner, Oberthür ꝛc. belegt ist. Der Hr. Verfasser hat mir sogar in seinem Eifer Grundsätze untergelegt, die ich selbst bestritten habe; so eifert er durch viele Seiten über die Feinde des Cölibats, und ich selbst habe doch denselben in Schutz genommen. — Er legt mir über die Pflicht das Brevier zu bethen, laxe Grundsätze zur Last, und ich habe mich selbst in der Note pag. 184 über diese Pflicht ausgesprochen; er treibt seine Leidenschaft so weit, mir über das Fastengebot Ausdrücke in den Mund zu legen, die sich im ganzen Buche nicht vorfinden; er führt auf meine Rechnung weiter folgende Stelle an: „Was die Enthaltung von Fleischspeisen betrifft, so muß ich bekennen, daß mir das Gebot allzeit ungerecht und selbst lächerlich vorkam.“ Wo steht denn diese Stelle in meinem Aufsatze? aus einem andern Werke ist sie allerdings pag. 262 citirt, aber ich habe ja selbst dabei bemerkt, daß ich die Grundsätze des Werks im Allgemeinen nicht theile. Der Hr. Verfasser hat doch zu lange Zeit über sein Werk gebrütet, um bei diesen harten Verstößen durch eine Uebereilung entschuldigt werden zu können. Wozu also diese pia fraus, mit der er mir fremde Behauptungen und Stellen andichtete? meine Rechtgläubigkeit verdächtig zu machen — mir zu schaden? aber lieber Himmel! der Herr Anonymus hat sich, wie man meint, am meisten geschadet, das heißt, er hat wieder einmal dem Publikum Gelegenheit gegeben, über ihn und seine bizarre Sprünge zu lachen.

3) Der Hr. Verfaſſer beſchuldigt mich, meinen früheren Standtpunkt, den mir die Gnade des Herrn Fürſt-Primas anwies, eigennützig mißbraucht, alte würdige Geiſtliche gekränkt, und übermüthig in der Diöceſe geherrſcht zu haben. Nach einer langen Laufbahn im ehrenvollen Wirkungskreiſe des Kirchen- und Schulweſens — nach ſo manchen wichtigen Aufträgen, womit mich der Herr Fürſt-Primas unmittelbar oder deſſen Vicariat beehrten, darf ich jetzt noch den ganzen Klerus der alten Mainzer Erzdiözeſe auffordern, ob und wo mein Dienſtbenehmen je zu ſolchen Vorwürfen Anlaß gegeben habe. Ich habe die Gnade meines Fürſten, das Vertrauen des erzbiſchöflichen Vikariats zum Beſten der Kirche und des Schulweſens allzeit benützt; die noch beſtehenden Stiftungen neuer Pfarreien, Kaplaneien, die Errichtung ſo vieler neuen Schulen, Schulhäuſer und Kirchen, ſo wie andere nützliche Diözeſan-Anſtalten ſind die ehrenvollen Zeugen. Dem Herrn Verfaſſer ſelbſt kann Alles dieſes gar nicht unbekannt ſeyn. Der Klerus lohnte mir ſtets dafür mit ſeinem vollen Vertrauen, und mit ſeiner Achtung, auf die ich einen ſehr hohen Werth ſetze. Bei meiner neulichen Verſetzung von Aſchaffenburg nach Eichſtätt beehrten mich ſo viele ausgezeichnete Seelſorger aus der alten Diözeſe mit den ſchmeichelhafteſten Beweiſen und Aeußerungen ihrer Anhänglichkeit und Achtung, die ich als den rühmlichſten Lohn meines früheren Wirkens ſtets anſehen werde, und den mir der Hr. Anonymus ſamt ſeinem Hrn. Confrater mit allen ihren Umtrieben nicht wird entziehen können.

Es hat übrigens bereits unter Andern auch ein altgläubiger Landpfarrer im Namen ſeiner Mitbrüder dem verkapp-

ten Hrn. Verfaſſer in einem öffentlichen Blatte unter dem 12ten Aug. 1831 geantwortet, daß ſie ihm für ſeine Schrift wenig Dank wiſſen, weil eben nicht chriſtliche Liebe, ſondern viele Liebloſigkeit die Feder geführt habe, und überhaupt der Hr. Anonymus ſeine Sache gar ſchlecht vertheidigt, und beſſer ganz geſchwiegen hätte.

So viel von mir über die Schmähſchrift des Hrn. Verfaſſers an das Publikum; von nun an aber kein Wort mehr darüber.

Eichſtätt, den 1. Nov. 1831.

G. C. L. Kopp.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Herbst, D. Hirscher,
und D. Möhler,

Professoren
der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität
Tübingen.

Jahrgang 1832.

Zweites Quartalheft.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp.

I.

Abhandlungen.

Ueber eine angeblich zu hoffende Indifferenzirung des Katholicismus und des Proteſtantismus in einem höheren Dritten.

Daß der ſchon über 300 Jahre beſtehende Gegenſatz zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus endlich auch ſeine Ausgleichung finden werde, iſt eine Wahrheit, die nicht bezweifelt werden kann. Wie die phyſiſche, ſo iſt auch die geiſtige Entwicklung durch Gegenſätze bedingt, die einander gegenübertreten, und nachdem ſie ſich eine Zeit lang feindlich fortbewegt haben, endlich in einem höheren Dritten ſich verlieren, welches ihr Produkt iſt. Die Wahrheit, einſeitig erfaßt, ruft ihr ebenſo einſeitiges Gegentheil hervor, aber indem ſo auf beiden Seiten nur Eine Seite der Wahrheit zur Entwicklung gekommen, iſt die Wahrheit auf jeder Seite nur unvollſtändig zur Entwicklung gekommen, und die volle Wahrheit liegt auf beiden Seiten zugleich. Beide unvollſtändige Entwicklungen müſſen daher in einander übergehen, und in dieſem Ineinan-

dergehen der Gegensätze liegt ihre Versöhnung. Diese Versöhnung ist aber auch zugleich Fortschritt, und so ist denn eben immer das, worin die Gegensätze sich einander aufheben und sich aussöhnen, ein höheres Drittes, das über den einseitigen Gegensätzen steht, und aus dem der Irrthum, der eine nothwendige Folge einer einseitigen Auffassung der Wahrheit ist, hinausgewiesen ist. Sollte diese Form der Entwicklung der Wahrheit überhaupt nicht auch im Prozesse der Entwicklung der religiösen Wahrheiten Statt finden? Sollte uns nicht schon die Analogie aller physischen und geistigen Entwicklung darauf hinweisen, daß der Gegensatz, den wir mit Katholicismus und Protestantismus bezeichnen, und dem wir noch viele andere Namen geben können, soferne wir nämlich die Prinzipien bezeichnen, auf welchen sich jener Gegensatz beweget, in Folge desselben Gesetzes der Entwicklung entstanden, und in derselben Weise sich aufheben werde? — Katholicismus und Protestantismus wären demnach nur einseitige Entwicklungsweisen des Christenthums: jeder für sich allein hätte demnach die volle Wahrheit nicht in sich: beide seyen im Verlaufe des geschichtlichen Prozesses der Entwicklung des Christenthums überhaupt nur hervorgerufen worden, um die christliche Wahrheit nur je von Einem Standpunkte aus aufzufassen und zu entwickeln; — beide einseitige Auffassungs- und Entwicklungs-Weisen des Christenthums aber treten eben deßhalb mit einander in Kampf, um ihre Einseitigkeit wechselweise sich nachzuweisen, und den Irrthum auf beiden Seiten zu zerstören. Indem aber im gegenseitigen Kampfe der Irrthum auf beiden Seiten zerstört wird, vereinigen sie sich in der Wahrheit, die auf beiden Seiten theilweise ist, — die

auf jeder Seite theilweise ſich befindende Wahrheit tritt zuſammen, und iſt eben das höhere Dritte, in welchem die Gegenſätze ſich ausſöhnen, das Ende des Kampfes zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus wäre alſo eine höhere Stufe der Entwicklung der chriſtlichen Wahrheit, in welcher beide, der Katholicismus und Proteſtantismus als bloße Momente der Entwicklung untergiengen. Die neue Entwicklung aber, — das Reſultat des Streites der Gegenſätze — wäre etwas, was weder der Katholicismus, noch der Proteſtantismus iſt, ſondern eben ein höheres Drittes, welches vorläufig, und ehe der Prozeß der durch dieſen Gegenſatz bedingten Entwicklung der chriſtlichen Wahrheit zu Ende gekommen, und ſeine Verſöhnung gefunden hat, natürlich nicht näher beſchrieben werden kann.

Dieſe Anſicht vom Streite der Parteien auf dem kirchlichen Gebiete und dieſe Erwartung des Ausganges iſt es denn auch, die in neueſter Zeit am meiſten Anhänger gefunden hat, und wie es ſcheint, ſich immer weiter verbreitet. Es verſteht ſich, daß der Katholik, der an dem katholiſchen Prinzipe feſthält, weil er es als ein nothwendiges erkennt, dieſer Anſicht nicht beytreten könne. Von ſeinem Standpunkte aus kann er keinen ſolchen Ausgang des Streites erwarten, durch welchen der Katholicismus mit dem Proteſtantismus — beide als zwey zugleich einſeitige Momente der Entwicklung der chriſtlichen Wahrheit, beide als gleich irrige Auffaſſungen des Chriſtenthums aufgegeben und zerſtört würden. Mag der Proteſtant von ſeinem Standpunkte aus, — die Hinfälligkeit der Erzeugniße der ſich ſelbſt überlaſſenen menſchlichen Vernunft ahnend, — daran glauben können, daß alle bisher

auf dem Gebiete des Protestantismus zu Stande gekommenen positiven Auffassungsweisen des Christenthums in einer noch zu findenden höheren Wahrheit sich aufheben werden. Natürlich! Vom Chronos weiß man, daß er seine eigenen Kinder verschlingt: der Katholicismus kann niemals untergehen! Diese Erwartung des Katholiken zu rechtfertigen, in der Art, daß man a priori diesen Ausgang des Streites als einen nothwendigen nachwiese, könnte nur durch eine Rechtfertigung des katholischen Prinzipes, und durch Nachweisung seiner innern Wahrheit geschehen. Aber man kennt die Gründe, die den Katholiken bestimmen, den Episkopat als eine unfehlbare Auktorität anzuerkennen, und diese Gründe sollen hier nicht wiederholt, sondern nur gezeigt werden, daß die bisherige geschichtliche Entwicklung des Christenthums, in ihrem objektiven und organischen Zusammenhange aufgefaßt, jenes Prinzip, an dem der Katholik festhält, nicht Lügen straft. Jener Ansicht, als ob die geschichtliche Entwicklung des Christenthums am Ende zu einer Indifferenzirung des Katholicismus und Protestantismus in einem höhern Dritten führen werde, einer Ansicht, die selbst nur dem Protestantismus angehört, soll eine andere Ansicht, die eine Konsequenz aus dem Prinzipe des Katholicismus ist, entgegengestellt und gezeigt werden, wie unter dieser Ansicht die einzelnen Ereigniße der Geschichte sich darstellen. Zuvörderst aber wollen wir einen Blick auf die Geschichte der Entstehung des Protestantismus werfen, und sehen, wie der Gegensatz, um dessen endliche Aufhebung es sich handelt, allmählich sich gebildet hat. —

Bekanntlich fallen die ersten Anfänge des Protestantismus, über die Zeit Luthers zurück, und gehören früheren

Jahrhunderten an. Was durch Luther geschah, macht in der Geschichte des Protestantismus nur eine eigene Epoche, weil durch ihn ein eigenes Moment in der Geschichte des Protestantismus zu Stande kam. Die ersten Anfänge des Protestantismus fallen gleich in die Zeit des ersten Erwachens der Spekulation unter den Germanen. Mit Joh. Scotus Erigena zugleich that sich zuerst jener falsche Rationalismus hervor, der, die von der kirchlichen Auktorität gezogenen Schranken des spekulativen Denkens nicht achtend, sich vielmehr über diese erhob, und dem eigenen Denken ein höheres Maaß der Wahrheit zutraute, als der Kirche. Von Scotus Erigena an, bis auf den Meister eines falschen Rationalismus seiner Zeit, den Abälard, kamen einzelne Verirrungen der noch jugendlichen Spekulation unter den Germanen vor, die von der kirchlichen Auktorität zurecht gewiesen wurden: dahin gehören der durch Paschasius Radbertus erregte Streit über die Abendmahlslehre, der im 11ten Jahrhundert durch Berengar wieder erneuert wurde, — dann der durch Gottschalk erregte Streit über die Prädestination, dann der durch die Anwendung der logischen Theorie des Nominalismus und Realismus auf die Trinitätslehre erregte Streit, und nebst einigen unbedeutenderen Streitigkeiten die durch Abälard's unruhigen Geist erregte große Bewegung in der abendländischen Kirche. Alle diese Streitigkeiten hatten gleichwohl das Eigene, daß dabey die kirchliche Auktorität doch nicht in Frage gestellt, vielmehr immer ihre Kompetenz anerkannt wurde: es war keine Opposition gegen die kirchliche Auktorität selbst, sondern nur gegen einzelne angebliche Irrthümer in der Kirche, die von Einzelnen angegriffen, von Andern vertheidigt wurden,

bis die kirchliche Auktorität veranlaßt wurde, über die streitenden Parteien sich zu stellen, und das ihr zukommende Richteramt auszuüben. Aber es kam auch eine schon lange im Stillen genährte Opposition gegen die kirchliche Auktorität selbst zum Vorschein, und erstarkte bald in einer Reihe von Sekten, welche den eigentlichen und nächsten Anfang des Protestantismus bilden, der seitdem nicht mehr unterdrückt wurde. Plötzlich wurden gegen Anfang des 11ten Jahrhunderts an verschiedenen Orten des Abendlandes fast zugleich mehrere Sekten entdeckt, die außer mehreren manichäischen Eigenthümlichkeiten alle das Charakteristische hatten, daß sie eine Opposition gegen die kirchliche Auktorität bildeten, und ein eignes Kirchenthum begründen wollten. Ob diese Sekten, die gegen das Jahr 1000 in Oberitalien, dann auch besonders in Sardinien vorkommen, später (1022) in Aquitanien und in Orleans, in Arras (1025) — auch in Deutschland, in Goslar (1052) entdeckt wurden, wirklich nur die im Stillen fortgesetzte alte manichäische Sekte, oder ob es Verzweigungen der 970 nach Thrazien verpflanzten Paulicianer waren, die zuerst nach Oberitalien sich verbreiteten, und von da aus in die übrigen westlichen Länder, oder ob das Manichäische nur zufälliger Bestandtheil ihrer religiösen Ansichten gewesen, und die Sekten unter den Germanen doch ursprünglich im Abendlande in Folge einer natürlichen Opposition gegen die Verweltlichung des Klerus entstanden seyen, ist hier eine ganz gleichgültige Frage: aber die ersten Sektirer vermehrten sich bald mit reissender Schnelligkeit, und im 12ten Jahrhundert sah sie Italien, Frankreich, Deutschland und England in großer Zahl; — überall eine entschiedene Opposition gegen die

kirchliche Auktorität bildend — dieſer vorwerfend, daß ſie aus der Wahrheit hinausgekommen, dagegen nur bey ihnen das wahre Chriſtenthum zu finden ſey, weßhalb auch ihr häufigſter Name der der Katharer wurde, während noch eine Reihe von Namen theils von den einzelnen Sektenſtiftern entnommen, theils die eigenthümlichſten Seiten der Sektirer bezeichnend, geläufig war. Bis zur heftigſten Erbitterung trieben die ſogenannten Albigenſer ihre Oppoſition gegen die kirchliche Auktorität, und das ſüdliche Frankreich namentlich wurde damals der Schauplatz wilder Bewegungen, die endlich zu einem Kampfe führten, deſſen nähere Details allerdings geeignet ſind, uns mit Schauder zu erfüllen. Wenn Gegner der Kirche von den Gräueln des Albigenſerkrieges ſprechen, ſo vergeſſen ſie gewöhnlich nur zu ſehr, wie man anfänglich alle Mittel der Belehrung und gütlichen Zurechtweiſung verſucht hat, um die Sektirer wieder mit der Kirche zu verſöhnen. Man übergeht mit Schnelligkeit die edlen Bemühungen eines Bernhard von Clairveaux, eines Ecbert, Abt von Schönau, eines Dominicus von Osma, die ſich mitten unter die Unzufriednen begaben, um durch Belehrung den Irrthum zu verſcheuchen, und durch die Milde den Haß zu vernichten. Man vergißt oder verſchmäht es, die Religionsgeſpräche zu erwähnen, die man mit den Sektirern veranſtaltete, und die Schriften namhaft zu machen, die man zu dem gleichen Zwecke der Belehrung den Irrenden entgegengeſtellt hat. Dafür eilt man um ſo mehr, die gräulichen Szenen auszumahlen, die der Albigenſerkrieg darbietet, und die Grauſamkeiten des allerdings grauſamen päpſtlichen Legaten Arnold mit grellen Farben zu ſchildern, als ob dieſe Ausſchweifungen der kirchlichen

Auktorität überhaupt zur Last gelegt werden dürften, und als ob nicht diese erst nach allen versuchten Maaßregeln der Milde zu gewaltsamen Mitteln im Interesse ihrer eigenen Erhaltung durch die Heftigkeit der Sektirer selbst und ihrer Beschützer getrieben worden wäre. Doch auch durch diese gewaltsamen Maaßregeln wurde der Widerspruch der Sektirer gegen die kirchliche Auktorität zwar äußerlich niedergedrückt, aber nicht innerlich versöhnt, und so glomm der Funke unter der Asche fort. Er wurde genährt und vielfach angefacht durch den von jener Zeit an allerdings immer weiter schreitenden innern Verfall der Kirche selbst. Man wird bey genauer Betrachtung der Dinge gestehen müssen, daß der fragliche Verfall nicht so enorm, nicht so allgemein war, als er von protestantischen Schriftstellern gewöhnlich geschildert wird; — man wird durch fleißige Forschungen katholischer Schriftsteller immer mehr und mehr in den Stand gesetzt werden, nachweisen zu können, wie die bisherigen Schilderungen vom Verfalle der Kirche immer übertrieben waren, wie dieß namentlich in Bezug auf die der lutherischen Reformation vorausgegangene Zeit erst neulich aus Veranlassung von Bucholz Geschichte Ferdinand's I. in einem früheren Hefte dieser Quartalschrift ist gezeigt worden: aber ein Verfall der Kirche war immerhin da, und auf das Mehr oder Weniger kommt es im Ganzen nicht an. Wenn man jedoch von dem innern Verfalle der katholischen Kirche spricht, so muß man sich wohl hüten, darin einen offenen Widerspruch gegen das katholische Prinzip selbst, ein Zeugniß gegen die gerühmte Unfehlbarkeit der Kirche zu erkennen. Man würde vergessen, was man auch vom Standpunkte des Katholizismus aus gar wohl zugeben kann und

zugeben muß, daß die Menschen, die die Kirche regieren, als Menschen nicht unfehlbar seyen, — daß auch das Böse von ihnen nicht ausgeschlossen, und daß demnach von ihrer Seite sowohl eine Vernachläßigung der ihnen übergebenen Gewalt, als auch überhaupt Mißbrauch der kirchlichen Gewalt gar wohl möglich, und auch öfters wirklich sey. In der Repräsentation der kirchlichen Gewalt durch Menschen, ist auch die Möglichkeit des Fehlens und des Böse-seyns dieser Menschen, die die kirchliche Gewalt repräsentiren, eingeschlossen, und eben dadurch die Möglichkeit von Mißbräuchen und Verkehrtheiten gegeben, die in der Kirche Statt finden können, und von der jedesmaligen Repräsentation der kirchlichen Auktorität entweder selbst veranlaßt und in Schutz genommen, oder wenigstens übersehen werden. Man hat einen zu mechanischen Begriff von der Unfehlbarkeit der Kirche, wenn man glaubt, daß dieselbe durch jene Mißbräuche, welche von den Menschen, die die kirchliche Auktorität repräsentiren, entweder selbst ausgehen, oder übersehen werden, aufgehoben und faktisch widerlegt werde. Innerhalb der Kirche kommen Irrthümer und Unrecht vor, und auch bei denen selbst, denen die Repräsentation der kirchlichen Gewalt zukommt: aber diese Irrthümer und dieses Unrecht sind Momente zur Entwicklung der Wahrheit und des Rechts in der Kirche selbst, und die Unfehlbarkeit der Kirche besteht nicht darin, daß diejenigen Menschen, die die kirchliche Gewalt zu repräsentiren haben, — die den Episkopat — diese äußere sichtbare Auktorität — fortsetzenden Individuen, unfehlbar seyen, sondern sie besteht vielmehr darin, daß die jene äußere und sichtbare Auktorität repräsentirende Reihe von Individuen, — der Episkopat —

durch Vermittlung des Geistes Gottes niemals im Ganzen aus der Wahrheit hinauskomme, sondern die Wahrheit zu ihrer bleibenden Substanz habe, wobey Verirrungen Einzelner möglich sind, und von Gott zugelassen werden, als Momente zur Entwicklung der Wahrheit im Bewußtseyn des Episkopats, welches eben immer nur ein menschliches Bewußtseyn ist, und den Gesetzen der Entwicklung alles menschlichen Bewußtseyns unterworfen bleibt. Solche momentane Verirrungen einzelner die kirchliche Gewalt repräsentirender Individuen geben dann denen, welche den geschichtlichen Zusammenhang der durch den Geist Gottes vermittelten Entwicklung der Wahrheit im Bewußtseyn des Episkopats nicht zu begreifen fähig sind, oder denselben übersehen, Veranlassung zu bemerken, daß die Kirche aus der Wahrheit hinausgekommen sey, während nur Einzelne aus der Wahrheit hinausgekommen sind, deren vorübergehender Irrthum aber sogleich wieder ein thätiges Moment wird, entweder in denselben Individuen, oder in ihren Nachfolgern, welche die ununterbrochene Sukzession des Episkopats fortsetzen, die Wahrheit ins Bewußtseyn wieder zurückzurufen, oder vollständiger zu entwickeln. Solche Momente in der Entwicklung des Wahren im Bewußtseyn des Episkopats selbst, oder vielmehr solche Momente in der Entwicklungsgeschichte der Kirche, wo die Wahrheit im eigentlichen Sinne noch nicht (vollständig entwickelt) vorhanden ist, aber im Werden begriffen, und also eigentlich doch, aber eben in ihrem Werden vorhanden ist, zum Beweise geltend machen wollen, daß der Episkopat die Wahrheit nicht immer habe, in dem Sinne, als ob er die Wahrheit überhaupt nicht habe, statt zu sagen, daß er nicht in jedem Augenblicke die völlig entwickelte Wahr-

heit habe, und daß er aus derselben hinausgekommen, und sonach fehlbar sey, heißt also in der That nichts anders, als das Entwicklungsgesetz der Wahrheit verkennen; und in dieser vermeintlichen Gescheidigkeit die Kirche verlassen, und das katholische Prinzip als ein falsches aufgeben, heißt nichts anders, als den Baum des Lebens verlassen, weil er nicht zu gleicher Zeit Blüthe und Frucht hat, sondern im Fortschritte organischer Entwicklung erst Keim ist, dann Blätter und Blüthen treibt, und zuletzt erst die Frucht, als das Resultat der vorausgegangenen Entwicklungen. In solchen Momenten der Krisis, möchte ich es nennen, wo es oft scheint, als ob die Kirche ihr Wahrheiterzeugendes Lebens-Prinzip verloren, und vom Geiste Gottes verlassen sey, hat freilich der Glaube seine schwerste Prüfung zu bestehen, und es ist wahrlich nicht geistige Beschränktheit, sondern Tiefe des Geistes, in solchen Momenten die Kirche nicht aufzugeben, sondern durch den Schein der Erscheinung hindurchzusehen, und das Wirken des Geistes auch in der scheinbaren Verlassenheit der Kirche von ihm nicht zu verkennen. Es ist wie in der physischen Entwicklung zur Herbstzeit: glaubtest du wohl zu thun, den Baum, dessen innere Lebenskraft sich aus den Blättern und Aesten in die Wurzeln zurückgezogen hat, für erstorben zu halten, und ihn als einen erstorbenen Baum umzuhauen, während du nur warten solltest, bis der Hauch des Frühlings auch die Lebenskraft des Baumes aus den Wurzeln wieder hervorlockt, und in wenigen Tagen alle Aeste wieder von neuen fruchtversprechenden Knospen strotzen?

So machtens aber jene Sektirer; sie wollten jenen Baum der Kirche, der über 1200 Jahre in aller Fülle der Kraft sich

entfaltet hatte, ausgerottet wissen, und übersahen es, daß seine Lebenskräfte nicht gewichen, sondern nur sich auf vorübergehende Augenblicke nach Innen zurückgezogen hatten. Vom Neuen trat die Opposition gegen die katholische Kirche hervor, und eine Reihe unglücklicher Ereigniße gaben dem Protestantismus eine ungewöhnliche Kraft. Das Ereigniß, welches die nachtheiligsten Folgen für das kirchliche Interesse hatte, war der Streit, in den Bonifacius VIII. gegen den König Philipp den Schönen von Frankreich verwickelt wurde, der die Hingabe der Päpste in die französische Politik während ihres fast 70jährigen Aufenthaltes zu Avignon zur Folge hatte, und woraus dann später, als der Sitz der Päpste wieder nach Rom zurückverlegt werden sollte, das 40jährige päpstliche Schisma entstand. Das, was Bonifacius VIII. gegen die Könige von England, Frankreich und Deutschland gethan hatte, pflegt man als das non plus ultra der päpstlichen Anmaßungen zu erklären, und ihn bezeichnet man als den Papst, der die Saiten des Papstthums so sehr gespannt, daß sie gesprungen sind. Die Wahrheit ist, daß Bonifacius keine andern Forderungen geltend machen wollte, als welche seine Vorgänger schon Jahrhunderte vor ihm, und namentlich Gregor VII. und Innocenz III. gemacht hatten: aber er drang mit seinen Forderungen nicht mehr durch, oder er fand keine solche Stütze mehr im Glauben der Völker, wie seine großen Vorgänger. Des Bonifacius persönlicher Charakter steht übrigens erhaben über den Vorwürfen, welche ihm seine Gegner machten. Oder was that er denn anders, als was seines Amtes war nach dem Beyspiele so vieler seiner Vorgänger, wenn er um einem Kriege vorzubeugen, der beinahe

den größten Theil des europäisch-germanischen Staaten-Systems in das Gewirre mit fortzureißen drohte, Einhalt zu thun, als oberster Friedensstifter dem habsüchtigen König Philipp die Mittel zum Kriegführen entzogen wissen wollte, indem er die Besteuerung des Klerus verweigerte? Oder war das eine tadelnswerthe Unbeugsamkeit seines Charakters, und nicht vielmehr ein Zeichen äußerster Nachgiebigkeit, wenn der Papst, nachdem der König Philipp den schiedsrichterlichen Ausspruch, dem er sich zum Voraus unterwerfen zu wollen versprochen hatte, so günstig er auch für ihn war, nicht in Erfüllung setzte, den König Eduard durch alle Gründe zu bewegen suchte, dem jugendlich-ungestümmen, durch böse Rathgeber verleiteten König Philipp nachzugeben, daneben aber den jungen König selbst durch eine Reihe von Gunstbezeugungen zur friedlichen Gesinnung zu stimmen hoffte? Oder war das ein Zeugniß für etwaige egoistische Tendenzen des Papstes, und nicht vielmehr ein Beweis ungewöhnlicher Heldenstärke, wenn er, nachdem er bis zum äußersten Punkt erlaubter Nachgiebigkeit, seiner Ueberzeugung nach, gekommen war, auch keinen Schritt mehr wich, sondern fortan den Mißhandlungen, die er von Seite des Königs zu erfahren hatte, mit einem unveränderlichen Starkmuth sich entgegenstellte, und lieber ein Opfer seiner Ueberzeugung wurde, als zugeben wollte, was er nicht für Recht hielt? — Unendlich mehr, als des Bonifacius Unnachgiebigkeit und Heftigkeit schadete der Kirche der knechtische und egoistische Sinn seiner unmittelbaren Nachfolger, die sich, statt die Willkühr des Königs Philipp zu zügeln, zu Sklaven desselben machten, und in dieser schimpflichen Abhängigkeit von der französischen Politik, der sie sich hingaben,

erst die eigentlichen Urheber von den nachfolgenden Unordnungen in der Kirche wurden. — Es erfolgte der Aufenthalt der Päpste zu Avignon, — dadurch der Verfall des Kirchenstaates, — dadurch das gesteigerte Bedürfniß der Päpste, und gewissermaßen die Nothwendigkeit einer ungewöhnlichen Besteurung der Kirche und einer willkührlichen Verleihung kirchlicher Aemter, — dadurch der Verfall der Disciplin und endlich das große päpstliche Schisma, und alle die früher vorhandenen Uebelstände und Mißbräuche im gehäufteren Maaße. — Wahrlich, damals mußte der Glaube an die Verheißung des Heilandes harte Proben bestehen, und nicht Alle bestanden sie. Es entstand die Häresie der Wicliffiten, und ihre Wiederholung in Böhmen durch Huß, welche letztere jedoch der Kirche größere Wunden schlug, als die erstere. Was bey der hussitischen Ketzerey von Bedeutung ist, ist der Umstand, daß damals, als die fanatisirten Böhmen alle rechtmäßige Auktorität verwarfen, und endlich mit Gewalt zur Ruhe gebracht werden mußten, auch in ganz Deutschland die Begeisterung für das kirchliche Interesse so gewichen war, daß die Pazifikation Böhmens eine für die Gesammtmacht Deutschlands fast unauflösbare Aufgabe wurde, und die Sache dahin kam, daß man zum ersten Male mit den Häretikern einen förmlichen Vergleich eingehen mußte. In Böhmen erkämpfte sich der Protestantismus zuerst seine äußere Freiheit. — Doch diese Konzessionen wurden allmählich durch Benutzung der Verhältniße den Böhmen wieder entzogen, und es eröffnete sich jetzt zu gleicher Zeit eine erfreulichere Aussicht in die Zukunft, die der Hoffnung Raum gab, es werde bald aller Opposition gegen die Kirche die Kraft an der Wurzel genommen, und al-

ler Widerspruch gegen sie nicht mehr blos äußerlich niedergedrückt, sondern innerlich versöhnt werden durch die von der Kirche selbst ausgehende reformatio ecclesiae in capite et membris. Zu keiner Zeit war das Verlangen, alle in der Kirche statt findenden Mißbräuche abzuschaffen, und eben dadurch den vielen Anklagen der Feinde der Kirche ein Ende zu machen, allgemeiner als zur Zeit der Koncilien von Pisa, Constanz und Basel. Von einem solchen lebendigen Eifer für die gute Sache ließ sich viel erwarten, und Aller Augen waren darauf gerichtet, wie die Väter der Kirche die von ihnen selbst ergriffene Aufgaben lösen würden. Aber diese Aufgabe war schwer, und die Gefahr, die aus einer verkehrten Lösung der Aufgabe für die Kirche entstehen mußte, war größer als das Uebel, dessen Entfernung durch die Concilien erzweckt werden sollte. Wirklich war man ganz nahe daran, den verkehrten Weg der Lösung der Aufgabe einzuschlagen, und ebendadurch die Kirche allen Gefahren einer gänzlichen Anarchie und einer gänzlichen innern Auflösung Preis zu geben. Die Auktorität der Kirche ist bedingt durch ihre Einheit, und diese ist nur durch die genaue organische Gliederung des Episkopats möglich. Die organische Einheit des Episkopats aber ist vollendet durch den Papst, der das Haupt des Episkopats, und sonach der wesentlichste Theil jenes Organismus ist. Es ist ein Widerspruch, zu verlangen, daß das Haupt den Gliedern untergeordnet seyn solle, und wo die Glieder an die Stelle des Hauptes sich stellen, und das Haupt von den Gliedern die oberste Leitung und Richtung erhalten soll, da ist der Organismus auf dem Wege der völligen Auflösung. Stellt man den Papst unter das Gesetz

des übrigen Episkopats, statt daß ein die ganze Kirche verbindendes Gesetz durch die freye Zustimmung des Papstes bedingt wird, so nimmt man dem Episkopate seine Einheit und stürzt die Kirche in die Gefahr der Anarchie und innern Auflösung; denn es gibt kein sicheres Mittel, die Einheit zu erhalten, als daß die oberste Gewalt Einem übertragen ist. Aber es waren ja gerade die Päpste, denen man gerade zu jener Zeit den Mißbrauch ihrer Gewalt vorzuwerfen hatte; es handelte sich ja damals gerade um die Abstellung solcher Mißbräuche, bey deren Fortbestehen das egoistische päpstliche Interesse am meisten betheiligt war; man glaubte von diesen am allerwenigsten eine freywillige Zustimmung zur Abstellung der von ihnen selbst theilweise wenigstens ausgegangenen Mißbräuche erwarten zu können, und deßhalb sollten sie gezwungen werden, und damit sie gezwungen werden könnten, stellte man die exzentrischen Sätze von der Superiorität des allgemeinen Konzils über den Papst auf, nebst allen den Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Um die bestehenden Mißbräuche aufzuheben, war man daran, den ganzen kirchlichen Organismus zu zerstören; um die äußerlichen Zierrathen des felsenfesten Gebäudes auszubessern, wollte man das Haus vom Grunde aus zerstören, und ein anderes errichten, das auf Sand gebaut gewesen wäre.

Man muß geradezu behaupten, daß, wären jene exzentrischen Beschlüße durchgedrungen, und von der Kirche als die Grundgesetze ihres innern Organismus anerkannt worden, der Protestantismus seinen völligsten Triumph gefeyert haben würde, völliger als im 16ten Jahrhundert, wo er nur aus der Kirche frey heraustrat, aber die Kirche selbst nicht zu zer-

ſtören vermochte. Denn dann würde, wenn nicht ſogleich, doch ſicherlich nicht lange nachher, die Kirche ſelbſt in Parteien zerfallen, und jene betrübenden Erſcheinungen, welche in der Zeit vom I. Nicänum bis zum I. Concil zu Conſtantinopel, wo man das wahre Geſetz der Einheit noch nicht allgemein erkannt hatte, Statt gefunden haben, würden fortan geſetzlich geworden ſeyn. Zu dem kindlichen aber wahrhaftigen Glauben, daß der Geiſt Gottes ſeine Kirche nicht verlaſſe, und daß er ſeine belebende Kraft auch über das Papſtthum, welches damals allerdings in großen Verfall gerathen war, wieder ausgießen werde, vermochte es der größte Theil nicht zu bringen, und indem man mit Ungeſtümm von Außen her dem Papſtthum ſeine rechte Bahn vorzuſchreiben ſtrebte, überſah man es, daß man den Organismus zu zerſtören im Begriffe ſtand, an deſſen äußern Fortbeſtand das Wirken des Geiſtes gebunden iſt. Zerſtört dieſen äußern Organismus, ſo wird der Geiſt wohl auch noch wirkſam ſeyn, aber ihr habt ſeinen Körper zerſtört, und ihr könnt fortan ſein Wirken nicht mehr mit Gewißheit von dem Wirken des Lügengeiſtes unterſcheiden. —

Indem nun ſo die Biſchöfe das Papſtthum dem allgemeinen Concile, d. i. ſich unterwerfen wollten, widerſtrebten die Päpſte, die in den Plan einer reformatio ecclesiae in capite et membris ſelbſt mit eingegangen waren, einem ſolchen Attentate, und es entſpann ſich ein langer Zwiſt zwiſchen den Biſchöfen und dem Papſte, der ſich mit einzelnen Unterbrechungen bis zu dem Abſchluße der Concordate hinzog, und das beabſichtigte Werk der Reformation der Kirche aufhielt. Anfangs ſchien die richtige Einſicht die Oberhand zu gewin-

nen und gewann sie auch für den Augenblick. Als auf dem Concil zu Constanz Papst Johann XXIII. für abgesetzt erklärt worden war, und die Frage aufgeworfen wurde, ob man zuvor die Beschlüße zur Reformation der Kirche fassen, und dann erst einen neuen Papst wählen sollte, oder umgekehrt, zuerst den Papst wählen, und in Vereinigung mit diesem die Beschlüße der Reformation fassen sollte, erhielt die letztere Meinung die Oberhand, und es wurde vor Allem Martin V. gewählt, der erste unzweifelhafte Papst seit dem Anfange des päpstlichen Schisma, dessen Rechtmäßigkeit von der ganzen Kirche sofort anerkannt wurde, und womit sich das Schisma selbst endigte. Aber noch unter diesem ersten seit dem Anfange des Schisma allgemein anerkannten rechtmäßigen Papste, der die Beschlüße der 4ten und 5ten Session des Concils von Constanz nicht anerkannte, erhob sich der Streit, und wurde noch heftiger unter seinem Nachfolger Eugen IV., der es mit der noch ungestümmeren Versammlung zu Basel zu thun hatte, und am Ende mit dieser Versammlung alle Verhandlungen abbrach. Der Streit endigte sich damit, daß Eugen IV. mit den Fürsten die Concordate abschloß, und einzelne Punkte zum Behufe einer reformatio in capite et in membris bewilligte, die allerdings nichts weniger waren, als eine gänzliche Abstellung aller in der Kirche vorhandenen Mißbräuche. Wegen dieses dürftigen Ausganges der mit Energie ergriffenen Pläne zu einer Reformation der Kirche glaubt man den Vers in Anwendung bringen zu können: „Parturiunt montes etc.“: aber wenn nicht geläugnet werden kann, daß der Ausgang der Concilien von Pisa, Constanz und Basel für einen so großartigen Anfang allerdings höchst dürftig

und bedauerlich war, so muß man nur nicht übersehen, daß am Ende doch nicht das Papstthum, sondern der gegen das Papstthum von Unten herauf anwogende Ungestümm, welcher alle rechtlichen Schranken überschreiten wollte, und die eben daraus hervorgegangene Uneinigkeit im Episcopate selbst die Ursache dieses dürftigen Ausganges, das eigentliche Hinderniß einer großen und durchgreifenden Reformation der Kirche aus und durch sich selbst war. Wenn man aber bedauern muß, daß die auf den Concilien von Constanz und Basel beschlossene Reformation der Kirche nicht durchgreifender wurde, und am Ende nichts anders erfolgte, als die dürftigen Bewilligungen in Folge der mit den einzelnen Nationen abgeschlossenen Concordate, so war gegenüber diesem Mißlingen einer schnellen und durchgreifenden Reformation der Kirche der andere Gewinn um so wichtiger, der aus dem Abschluße der Concordate hervorging, und der darin bestand, daß die Auktorität des Papstthums ungeschmälert erhalten, und die Beschlüße der 4ten und 5ten Session des Concils von Constanz in die Praxis der Kirche nicht zugelassen wurden. So behielt die Kirche das Grundgesetz ihrer Einheit, und war ebendadurch in den Stand gesetzt, die Stürme zu bestehen, die noch ferner sie zu vernichten drohten. Aber die Fortsetzung der Reformation der Kirche, die gänzliche Abstellung aller Mißbräuche, wovon die Bewilligung der Concordate nur der Anfang seyn sollte, und durch das Unterbleiben einer völligen Abstellung aller Mißbräuche die innere Versöhnung des Protestantismus unterblieb fortan auf lange Zeit hin, und die Ursache dieser Verzögerung, dieser Hinausschiebung der angefangenen Verbesserung war jetzt wieder nicht das Papstthum,

sondern die Gefahr, die nun von Osten her immer näher zog, und das ganze europäisch-germanische Staatensystem völlig zu zerstören drohte, sowie das byzantinische Reich darin wirklich seinen Untergang fand, — und außerdem der gränzenlose Egoismus, in den die Fürsten und Völker jener Zeit verfallen waren, und der jeden großartigen Aufschwung zum gemeinsamen Wohle unmöglich machte. Die Osmanen hatten im J. 1335 zum ersten Male ihre Fahne auf europäischen Boden aufgepflanzt: Urchan's Sohn und Nachfolger Amurath I. erwarb sich durch 37 Siege auf Kosten der Christen den Namen des Eroberers, und schon sein Sohn Bajisid würde dem byzantinischen Reiche völlig ein Ende gemacht, und, wer weiß, wie weit noch gegen die westlichen christlichen Länder vorgerückt seyn, hätte nicht der lahme Timur seinen Eroberungen ein Ziel gesteckt. Jetzt wäre die Zeit gekommen gewesen, dem islamitischen Reiche auf europäischem Boden ein Ende zu machen, aber es war nicht möglich, nur noch einmal jene großartige Begeisterung unter den Völkern des Abendlandes hervorzurufen, die sie früher in so großer Zahl in den Orient fortzog. Nichts ist erbärmlicher, als das Zögern, die Ermattung und die Schlaffheit, die sich in jener Zeit besonders auf den deutschen Reichstagen, aber auch unter den übrigen abendländischen christlichen Völkern zeigte. Wer allein großartige Thätigkeit entwickelte, wer allein im Interesse des Ganzen sich zu opfern bereit war, wer allein in jener Zeit allgemeiner Erschlaffung nicht erschlafft war, das waren die Päpste, ein Nicolaus V., ein Calixtus III. und endlich jener edle Aeneas Sylvius Piccolomini, der Friedensstifter im Westen und der Held im Osten. Pius II. both die

ganze Christenheit gegen die Türken auf, und stellte sich am Ende selbst an die Spitze eines fast auf eigene Kosten geworbenen Heeres, welche Anstrengung sein Alter nicht mehr ertragen konnte, und ihm den Tod brachte. Paul II. wieß den Ertrag der päpstlichen Alaunwerke zur Rüstung neuer Heere an, Sixtus IV. both seine goldene Krone und allen Schmuck seines Pallastes zu gleichen Zwecken an; es war vergeblich. Der begeisternde Glaube war gewichen, der früher die abendländischen Christen stark machte, und indem der Egoismus Alle beherrschte, drohte eine gänzliche Anarchie. — In solcher Lage trat natürlich das Interesse für die Verbesserungen im Innern der Kirche in den Hintergrund: die Gefahr von außen überwog alle anderen Interessen. — Gegen Ende des 15ten Jahrhunderts schien sich die Gefahr von Seite der Türken zu verziehen: die Venetianer hatten fast ganz allein ihr weiteres Vordringen aufgehalten, und ihre Eroberungen gegen Syrien und Aegypten gelenkt; auch wurde die Kraft der Osmanen durch innern Zwist gelähmt, und Muhamed des I. älterer Sohn durch dessen jüngern Bruder Dschem, den die Abendländer, die ihn gefangen hielten, wie einen Popanz gegen Bajisid benutzten, in Besorgniß erhalten. Dafür entstanden unter den abendländischen Fürsten selbst jene Kämpfe um Italien, die sich im Verlaufe der Geschichte so oft wiederholten. Durch die Verbindung Carl's VIII. mit Ludwig Sforza, um diesem Mailand gegen seinen Neffen, Johann Galeazo zu sichern, für sich aber die durch das Aussterben des jungern Zweiges Anjou ererbten Ansprüche auf Neapel geltend zu machen, und durch das schnelle Gelingen dieser Pläne drohte die französische Macht in Italien übergroß

zu werden, und die Päpste sahen sich genöthigt, ebenso wie früher gegen die Hohenstaufen, jetzt gegen die Franzosen für die Unabhängigkeit Italiens zu kämpfen. Weil auch die Venetianer für einen Augenblick Miene machten, sich auf Kosten des Kirchenstaats ausbreiten zu wollen, wandten sich auf einmal alle gegen diese, weil alle auf sie eifersüchtig waren (Liga von Cambray); bald aber waren die Venetianer zum Nachgeben gebracht, und es erneuerte sich wieder der Kampf des Papstes gegen Frankreich (jetzt Ludwig XII.), dessen sich der Papst Julius nur durch die heilige Liga erwehrte. In dieser Zeit griff wieder Ludwig zu der Waffe, die ein Jahrhundert vorher mit so glänzendem Erfolge, aber unter ganz andern Verhältnißen von den Fürsten gegen die Päpste ergriffen worden war, nämlich ein allgemeines Concil zu berufen, und Julius als unrechtmäßigen Papst abzusetzen. Weil die Verhältniße ganz andere waren, mißlang auch der Anschlag gänzlich, obgleich anfangs auch der Kaiser Maximilian in den Plan mit eingieng, und es kam nur die Karrikatur eines allgemeinen Concils zum Vorschein, das Conciliabulum Pisanum, das verzerrte Nachbild des 1409 zu Pisa gehaltenen Concils. Eine wichtige Folge jedoch hätte das sogenannte Conciliabulum Pisanum beinahe gehabt: Papst Julius sah sich nämlich doch veranlaßt, dem von Ludwig veranstalteten Concile ein anderes entgegenzustellen, das lateranensische Concil, welches auch von seinem Nachfolger fortgesetzt wurde. Von diesem hätte man vielleicht erwarten können, daß die reformatio ecclesiae weiter geführt werden würde: aber mitten in den Unruhen des Krieges gehalten und oftmals unterbrochen, that dieses Concil für diesen Zweck nichts, außer

dem, daß Leo X. seine bulla reformationis curiae herausgab. Die dringende Gefahr, welche dieses Concil ausgepreßt hatte, gieng ja auch bald wieder vorüber. Maximilian hatte sich schon 1511 an den Papst wieder angeschlossen; Ludwigs Nachfolger that es auch sogleich bei seiner Thronbesteigung, und letzterer, Franz I. schloß sogar mit Leo das französische Concordat ab, wodurch die pragmatische Sanktion aufgehoben, und in Frankreich der letzte Nachhall des Baseler Concils zum Verstummen gebracht wurde. Das war ein glücklicher Ausgang des Kampfes mit Frankreich: aber in Deutschland war die Unzufriedenheit über den kirchlichen Zustand indeß um so größer geworden. Fast alle Reichstage, die in der letzten Zeit in Deutschland gehalten wurden, wiederhallten von Klagen über den kirchlichen Zustand. Es sind hier besonders die Reichstage zu Freiburg 1498 und zu Augsburg 1500 zu bemerken, und die Beschwerden, die von den deutschen Reichsständen dem Kaiser Maximilian im Jahre 1510 überreicht wurden, als dieser im Begriffe stand, das Concil des französischen Königs zu unterstützen. Es entstand eine allgemeine Gährung, die, wie sich in der Folge zeigte, bis in die untersten Volksklassen hinabreichte.

In diese Zeit fiel Tezels Ablaß-Verkündigung und Luthers erstes Auftreten. — Luthers kühnes, rücksichtsloses Auftreten war eine Flamme, die den durch das ganze westliche Europa zerstreut liegenden Brennstoff zum allgemeinen Brande entzündete. Dieß giebt Luther seinen welthistorischen Charakter, daß nämlich sein Wirken in eine Constellation fiel, die ihn in den Stand setzte, eine europäische Revolution hervorzubringen: außerdem wäre er ohne Zweifel ebenso in der

namenlosen Reihe der Reformatoren vor ihm hinabgesunken, oder hätte höchstens den Ruf eines Wicliff oder Huß erhalten: persönlich steht er wohl nicht höher. — Zu seinen Gunsten wirkten drei Umstände, welche natürlich für das Unternehmen Luthers wie zufällig erscheinen, aber im objektiven Zusammenhange der Geschichte eben den Erfolg herbeizuführen bestimmt waren. Das waren nämlich die erneuerten Angriffe der Türken auf das europäisch-germanische Staatensystem unter dem großen Soliman; dann die innere Auflösung der deutschen Reichsverfassung, und die neu ausbrechende Eifersucht zwischen dem Hause Oestreich, Spanien und Frankreich, die Kämpfe zwischen Carl V. und Franz I. — Diese zufälligen Ereigniße, wie man sie aus dem Standpunkte einer blos äußerlichen Geschichtsbetrachtung nennen muß, lähmten die Kraft der katholischen Partei im deutschen Reiche, und setzten den Kaiser außer Stand, Luthers Anhang zu unterdrücken. Der Brand hatte aber rasch die Gränzen des deutschen Reiches überschritten, war in den Norden, Süden und Westen Europa's vorgedrungen, und bald war der Erfolg gesichert: eine neue Aera wurde begründet: der Protestantismus wurde frei. — Dieß ist das eigentliche, Epoche machende Moment des 16ten Jahrhunderts, — nicht die Reformation, denn diese war ja auch schon vorher begonnen, und nachher noch nicht vollendet, sondern das Freiwerden des Protestantismus im europäisch-germanischen Staatensystem. Vorher ruhte die ganze Verfassung des europäisch-germanischen Staatensystems auf dem katholischen Principe, die katholische Religion war die allein herrschende, und ebendeßhalb war, eine neue, dem Katholicismus feindliche Religion einführen, Hochverrath, und

wurde als Hochverrath mit dem Leben gebüßt. Jetzt im 16ten Jahrhundert wurde neben dem katholischen Principe auch das protestantische in das europäisch-germanische Staatensystem zugelassen, d. h. der Protestantismus erhielt bürgerliche Freiheit, — und dadurch wurde das europäisch-germanische Staatensystem wesentlich verändert. Es entstand zu Gunsten des Protestantismus eine Art von Gleichgewichts-System, d. h. eine solche Stellung der europäischen Mächte für das katholische oder für das protestantische Prinzip, daß es fortan unmöglich wurde, weder das eine, noch das andere völlig zu unterdrücken, sondern beide frei neben einander sich bewegen konnten. Wenn auch in einigen Ländern das Eine oder andere Prinzip die ausschließliche Herrschaft gewann oder behielt, so waren dieß doch nur die extremen Gegengewichte, welche im europäisch-germanischen Staatensysteme einander entgegengehängt wurden, um besonders im eigentlichsten Heerde des Protestantismus und der Wiege seiner Freiheit — in Deutschland — die freie Bewegung beider Prinzipien nebeneinander zu sichern. — In dieser äußern Freiheit bewegen sich nun beide Prinzipien 300 Jahre nebeneinander fort: die politische Verfassung blieb seit dieser Zeit nach dieser Seite hin im Wesentlichen gleich, und erfuhr blos eine weitere und fast durch alle Staaten durchgehende Entwicklung des Prinzips der religiösen Freiheit, wodurch es eben geschah, daß die Staaten blos zu Anstalten für die materiellen Interessen des Lebens herabsanken, d. i. mit Ausschließung des religiösen und sonach eigentlich-geistigen Moments, das sie freilassen müßten, nur das sogenannte Weltliche zu besorgen haben. In dieser freien Bewegung des Protestantismus neben dem Katholicis-

mus und dieses neben jenem gelang es aber bisher weder dem Einen noch dem Andern, zur ausschließenden Herrschaft es zu bringen, und den andern völlig zu überwinden, sondern der Kampf dauerte noch fort, und es fragt sich eben, welches wohl der Ausgang seyn werde? —

Es ist schon oben gesagt worden: der Katholik, der an dem katholischen Prinzipe aus innerer Ueberzeugung festhält und in dem Episkopate eine unfehlbare Auktorität erkennt, kann nicht in die Erwartung mit einstimmen, daß ein Lehrbegriff, der von diesem Episkopate durch alle Jahrhunderte hin festgehalten, und als die absolute Wahrheit ist erklärt worden, am Ende in seiner Unwahrheit erkannt, und in einer erst zu findenden höhern Wahrheit seine Berichtigung finden solle. Nicht untergehen wird der Katholicismus, und demnach seinem Wesen nach aufhören zu seyn; aber entwickelt soll er werden für das Bewußtseyn der Menschen, und in diesem Entwicklungs-Prozesse des eigentlichen Wesens des Katholicismus, ist der Protestantismus als ein Moment zu begreifen, das den Katholicismus in seiner eigenen Entwicklung fördert, nicht aber zerstört. Das ist mit wenigen Worten die Ansicht und die Erwartung, die der Katholik von seinem Standpunkte aus von dem endlichen Ausgange des Streites zwischen Katholicismus haben muß, und die er nicht aufgeben kann, ohne selbst dem Protestantismus sich in die Hände zu werfen. Ich will nun diese Ansicht weiter entwickeln.

Der Katholicismus ist die Wahrheit: aber so wie der Katholicismus aus der Ueberlieferung der Jahrhunderte in die

spätere Zeit hindurchgegeben wird, ist er zunächst etwas Objektives, — etwas, was vorerst dem Bewußtseyn der Menschen, denen er überliefert wird, etwas Aeußerliches ist. In der Sprache Hegels würde man etwa sagen müssen: der Katholicismus sey so als Ueberlieferung zunächst nur die substantielle Wahrheit. Dieser substantiellen Wahrheit des Katholicismus oder dem Katholicismus in seiner Objektivität steht gegenüber die Erkenntniß derselben als Wahrheit im Bewußtseyn der Menschen. Die objektive Wahrheit in das Bewußtseyn des Menschen zu übersetzen, und die Erkenntniß derselben als solcher zu Stande zu bringen, ist die Aufgabe eines mehr oder weniger weitläufigen geschichtlichen Prozeßes, in Folge dessen die objektive Wahrheit im Bewußtseyn der Menschen sich entfaltet, und dessen Resultat sonach nicht die Vernichtung der substantiellen Wahrheit ist, sondern ihre Verklärung, ihr Durchsichtigwerden für das Bewußtseyn. Mit andern Worten: das der Entwicklung unterworfene Moment dieses geschichtlichen Prozeßes ist nicht die Wahrheit in ihrer Objektivität, so, daß die Wahrheit erst würde. Die Wahrheit in ihrer Objektivität ist etwas Ewiges, etwas von Ewigkeit Fertiges: sie ist eben das göttliche Bewußtseyn, das mit Gott gleich ewig ist. Sondern das der Entwicklung unterworfene Moment dieses geschichtlichen Prozeßes ist das menschliche Bewußtseyn, das von der unmittelbaren und unbegriffenen Anschauung der traditionellen Wahrheiten als eines bloßen Aeußern zum vollständigen Begriffe derselben sich erweitert. Man hat in ähnlicher Weise, wie es hier vom Katholicismus geschieht, in früherer Zeit von der Perfektibilität des Christenthums gesprochen. Mit Recht hat man denen,

welche damals den Untergang des Christenthums als allgemeiner Religion und dessen Auflösung in einer höhern Wahrheit prophezeieten, entgegnet, daß dieß von dem Christenthume, das in seiner Objektivität die absolut wahre Religion ist, nie zu erwarten sey. Man hat sonach die objektive Perfektibilität des Christenthums in Abrede gestellt, daneben aber wohl eine subjektive Perfektibilität des Christenthums zugegeben, was eben nichts anders heißen sollte, als daß das Christenthum allerdings einem stetigen Prozeße der Entwicklung im Bewußtseyn der Menschen unterworfen sey, und in diesem stetigen Prozeße je ein gewißer Standpunkt der Auffassungsweise des Christenthums im Vergleiche mit einem andern früheren als Fortschritt der Entwicklung des Christenthums betrachtet werden müsse. Dasselbe sagen wir hier vom Katholicismus. Es gibt keine objektive Perfektibilität des Katholicismus. Diese zu geben hieße das Wesen des Katholicismus zerstören. Aber es gibt eine subjektive Perfektibilität des Katholicismus, und das ist eben seine Entwicklungsfähigkeit im Bewußtseyn der Menschen. Daß aber diese Entwicklungsfähigkeit des Katholicismus zur wirklichen Entwicklung werde, — dieser geschichtliche Prozeß — geschieht dadurch, daß das menschliche Bewußtseyn den Katholicismus ergreife, und die Wahrheit, die objektiv im Katholicismus ist, oder den Katholicismus, der die Wahrheit an sich (objektive Wahrheit) ist, zur Wahrheit für sich mache, oder als Wahrheit begreife und anerkenne. Dieser Prozeß aber geht durch drei Momente hindurch. Das Bewußtseyn ergreift zuvörderst den Katholicismus als ein blos Aeußerliches. In dieser blos äußerlichen Auffassungsweise des Katholicismus weiß das Bewußt-

ſeyn vom Katholicismus eben nichts weiter, als daß er die Wahrheit iſt. Was aber dieſe Wahrheit ſey, oder was der Katholicismus in ſich begreife, weiß das Bewußtſeyn noch nicht: es weiß nur zunächſt die Wahrheit als vorhanden; es weiß nur den Katholicismus, dieſes beſtimmte Dieß, als die Wahrheit, es iſt damit nur die ſubſtantielle Wahrheit aus dem Jenſeits ins Dieſſeits gebracht, und das Bewußtſeyn umfaßt dieſe Wahrheit, und gibt ſich ihr hin, um ſofort in die Wahrheit einzugehen. — Dieſes Eingehen in die Wahrheit geſchieht ſofort dadurch, daß das Bewußtſeyn das, was es als Wahrheit ergriffen, wieder nur zunächſt äußerlich in ſeinen einzelnen Momenten auffaßt, aus denen es beſteht, und in die es zerlegt werden kann. Das Dieß, welches das Bewußtſeyn als die Wahrheit ergriffen, enthält einzelne Beſtimmungen, die im Anfange blos implicite mit in der ſubſtantiellen Wahrheit von dem Bewußtſeyn ergriffen worden ſind, und die nun auch einzeln angeſchaut und vom Bewußtſeyn ergriffen werden. Das Symbolum in ſeiner einfachſten Form wird nach ſeinem ganzen weiten Inhalte zunächſt nur logiſch entwickelt, und ſonach äußerlich weiter explizirt. Auch hier hat das Bewußtſeyn die Wahrheit noch nicht als ſolche erkannt und begriffen, d. h. durch unmittelbare Vernunft-Einſicht dieſelbe als Wahrheit erkannt, ſondern das Wiſſen von der Wahrheit iſt auf dieſer zweiten Stufe der Entwicklung des Bewußtſeyns zunächſt wieder nur ein äußerliches Wiſſen davon, daß die Wahrheit dieſe einzelnen Beſtimmungen in ſich enthalte, aber das Bewußtſeyn hat dieſe einzelnen Beſtimmungen nicht unmittelbar als die Wahrheit erkannt, ſondern es ſchaut nur dieſe einzelnen Beſtimmungen

als den Inhalt deſſen, was ihm als die Wahrheit äußerlich hingegeben worden iſt, eben ſo äußerlich an. Dieſes iſt das Wiſſen, was man ſonſt gewöhnlich, doch nicht genau, das hiſtoriſche Wiſſen nennt, beſſer aber das blos logiſche Wiſſen nennen muß. — Ueber dieſes blos logiſche Wiſſen hinaus liegt endlich das dritte Moment der Entwicklung des Bewußtſeyns, nämlich das Begreifen deſſen als Wahrheit, was als Wahrheit äußerlich überliefert worden iſt. Auf dieſer dritten Stufe der Entwicklung des Bewußtſeyns erkenne ich dasſelbe als das Wahre, was ich auf der erſten Stufe als das Wahre erkannt habe: die Subſtanz, das Objekt blieb im Wechſel der Zuſtände meines Bewußtſeyns dasſelbe, aber auf dieſer dritten Stufe der Entwicklung des Bewußtſeyns ſchaue ich das, was ich auf der erſten Stufe der Entwicklung als das angeſchaut habe, von dem man nur ſagte, daß es die Wahrheit ſey, nun unmittelbar ich ſelbſt als die Wahrheit an: die Gewißheit, daß jenes die Wahrheit ſey, iſt nicht mehr blos eine von Außen vermittelte; der Grund, der mich früher zum Glauben beſtimmte, daß dieß die Wahrheit ſey, liegt jetzt nicht mehr außer mir, ſondern ich werde durch mich ſelbſt beſtimmt, zu glauben, daß dieß die Wahrheit ſey. Dieſe letzte Stufe der Entwicklung des Bewußtſeyns geht durch den Zweifel hindurch, d. h. durch die Vorſtellung, daß auch das Gegentheil von dem, was mir als die Wahrheit äußerlich hingegeben worden iſt, wahr ſeyn könne: hat aber den Zweifel überwunden und der Glaube iſt ebendadurch zur unerſchütterlichen Gewißheit geworden.

Was nun dieſe drei nothwendigen Momente in der Entwicklung der Wahrheit für das Bewußtſeyn betrifft, ſo kön-

nen dieſelben nirgend vollſtändiger nachgewieſen werden, als in der Entwicklungs-Geſchichte des Chriſtenthums unter den Germanen. In der früheren Entwicklungs-Geſchichte des Chriſtenthums unter den Völkern von orientaliſch-griechiſcher Bildung fallen dieſelben zu ſehr in einander hinein, oder giengen zu ſchnell in einander über, als daß die Geſchichte ſelbſt nach dieſen drei Momenten als drei verſchiedenen Stadien periodiſirt werden könnte. Das Bewußtſeyn, von welchem das Chriſtenthum zuerſt aufgenommen wurde, war ein bereits ſehr gebildetes Bewußtſeyn, und die Momente der blos äußerlichen Auffaſſung der von Chriſtus gelehrten Wahrheiten, dann ihrer logiſchen Entwicklung, endlich des ſpekulativen Denkens über dieſelben zum Behufe ihres wahren Begriffes folgten ſich ſo raſch, daß die chriſtliche Spekulation ſchon mit der erſten Predigt des Chriſtenthums zuſammenfiel. Bei den Germanen gieng es anders. Als das Chriſtenthum den Germanen überliefert wurde, hatte es bereits eine reiche Entfaltung ſeines objektiven Inhalts bei den Völkern orientaliſch-griechiſcher Bildung erfahren, das Bewußtſeyn der Germanen aber war ein noch völlig ungebildetes Bewußtſeyn, oder ſtand wenigſtens auf der niedrigſten Stufe der Bildung. Die Germanen konnten das ihnen überlieferte Chriſtenthum nur als ein blos Aeußerliches annehmen, und ſo geſchah es denn auch, und blieb ſo im Allgemeinen faſt bis auf die karolingiſche Periode. Das war der Fall ſowohl mit der chriſtlichen Lehre als mit der chriſtlichen Sitte. Der von den Germanen angenommene Lehrbegriff, was war er anders, als das völlig unbegriffene Symbolum, das den Germanen nur äußerlich angeeignet wurde, das aber freilich implicite das ganze chriſt-

liche Lehrsystem in sich schloß, — nur nicht im Bewußtseyn der Germanen aufgeschlossen war? Das Leben der Germanen aber gleich nach ihrer Bekehrung, was war es anders, als ein äußerliches und mechanisches Nachmachen christlicher Gebräuche, die weder von ihnen begriffen wurden, noch ebendeßhalb lebendige, aus ihrem Geiste hervorgehende Sitte waren? Diese Zeit einer ganz rohen Auffassung des Christenthums von Seite der Germanen war die Periode des Aberglaubens und die Quelle so vieler Mißbräuche, die lange noch fortdauerten, nachdem die christliche Bildung der Germanen im Wesentlichen schon lange eine höhere Stufe erreicht hatte, die aber natürlich nur in der Bildungslosigkeit der Germanen ihren Grund hatte, und von dieser unzertrennlich, — dem objektiven Christenthume oder Katholicismus aber, zu dem sie sich bekannten, völlig fremd waren. — Indessen schritt natürlich die Bildung des christlichen Bewußtseyns unter den Germanen fort, und der Anfangs im Symbol, oder durch den Akt der Unterwerfung unter die Auktorität des Episkopats blos an seiner äussersten Seite ergriffene Lehrbegriff wurde logisch weiter entwickelt, und sein gegebener Inhalt in seinen einzelnen Momenten zum Bewußtseyn gebracht. Die Schriften der alten Kirchenlehrer und die Urkunden, in denen der christliche Glaube aus einer frühern Entwicklungsstufe niedergelegt war, wurden anfangs von den Mönchen blos abgeschrieben, dann studirt, und so das christliche Bewußtseyn der Germanen erweitert. In der karolingischen Zeit finden wir diese logische Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs, resp. des Katholicismus, schon sehr auffallend vorgerückt, und als Zeugniß dafür, müssen die interessanten Verhandlungen über kirchliche Dinge die-

nen, die in jener Zeit Statt fanden, und theils durch Streitigkeiten veranlaßt wurden, die in der germanischen Welt selbst entstanden, oder in welche die fränkische Kirche hineingezogen wurde. Man denke an die adoptianischen Streitigkeiten, an den Streit über den Zusatz filioque im Symbolum, — an den Antheil, den die fränkische Kirche am Bilderstreit nahm, — an die spätern Streitigkeiten über die Abendmahls- und Prädestinationslehre u. s. w. —

Das glänzendste Zeugniß der fortgeschrittenen christlichen Bildung unter den Germanen war die Aufforderung, die von Seite des Papstes Nicolaus I. an die fränkischen Bischöfe ergieng (epist. LXX. ad Hincmar. et cet. episc. in regno Caroli constitutos), die römische Kirche gegen die Vorwürfe des Photius zu vertheidigen. — Wenn um diese Zeit die logische Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs im Bewußtseyn der Germanen schon bedeutend vorgeschritten war, und die gedachten Verhandlungen Zeugniß davon ablegen, so war aber auch schon um diese Zeit die christliche Spekulation erwacht, und es fallen in diese Zeit die ersten Anfänge der sogenannten scholastischen Philosophie. Damit begann das dritte Moment in der Entwicklung des christlichen Bewußtseyns unter den Germanen. Es handelte sich nun nicht mehr blos darum, zu wissen, was in der christlichen Lehre enthalten sey, um denen widersprechen zu können, die etwas dem kirchlichen Lehrbegriffe fremdartiges als demselben angehörig ausgaben, sondern nunmehr sollte auch das, was man als im kirchlichen Lehrbegriffe enthalten anerkannt hatte, nach seiner innern Wahrheit nachgewiesen werden. Diese Nachweisung und innere Begründung der äußerlich überlieferten Wahrheit besteht

wesentlich darin, daß ihr Inhalt mit dem übrigen individuellen Wissen in Uebereinstimmung gebracht, und sowohl der Widerspruch, in dem sie gegenüber einer sonst erworbenen gewißen Erkenntniß erscheint, gelöset, als auch sie selbst nach ihrem Inhalte entweder mittelbar oder unmittelbar zur Anschauung gebracht, und ebendeßhalb als gewiße Wahrheit erkannt werde. Ein solches Bestreben, die äußerlich überlieferte Wahrheit mit der unmittelbaren Vernunft-Einsicht in Uebereinstimmung zu setzen, und als Wahrheit vor dem Bewußtseyn selbst nachzuweisen, geht, wie schon bemerkt wurde, von dem irgendwie erregten Zweifel aus, und es ist eben Aufgabe der christlichen Spekulation, diesen Zweifel zu überwinden. In der Voraussetzung, daß das, was als Wahrheit äußerlich überliefert ist, auch objektiv die Wahrheit an sich sey, wie dieß beim Katholicismus der Fall ist, ist natürlich der Widerspruch der objektiven Wahrheit mit dem übrigen individuellen und gewißen Wissen nur scheinbar, oder es liegt der Grund des wirklichen und nicht blos scheinbaren Widerspruches nicht im Objekt, sondern im erkennenden Subjekte, welches von irgend einer Erkenntniß, als einer gewißen, ausgeht, und darnach die Wahrheit des objektiven Lehrbegriffs, beurtheilt, die aber selbst keine wahre Erkenntniß ist. In der That liegt auch hier wieder dem Widerspruche zwischen der individuellen Erkenntniß und dem objektiven Lehrbegriffe ein Schein zu Grunde: dem erkennenden Subjekte scheint irgend etwas eine wahre Erkenntniß zu seyn, die es an sich nicht ist, aber indem sie als eine wahre Erkenntniß dem objektiven Lehrbegriffe entgegengehalten wird, erscheint dieser als unwahr. Es scheint nach einem krummen Maaßstabe die ge-

rade Linie krümm. In ſolcher Weiſe beſteht alſo das Geſchäft, den kirchlichen Lehrbegriff als den wahren für das Bewußtſeyn nachzuweiſen, immerhin weſentlich darin, das individuelle Bewußtſeyn weiter zu bilden, das, was es als das Wahre erkannt hat, immer mehr von dem ihm anklebenden Scheine zu befreien, oder den Schein, durch welchen hindurch es den objektiven Lehrbegriff in ſeiner Wahrheit nicht erkennen kann, zu zerſtören, und ſonach alſo das individuelle Bewußtſeyn immer mehr in den objektiv-wahren Lehrbegriff hineinzubilden. Es wäre eine völlige Verkehrtheit, in einem ſolchen Falle, wo das individuelle Bewußtſeyn in irgend einem Widerſpruche mit dem objektiv-wahren befangen iſt, ſtatt jenes zu berichtigen, dieſes vielmehr nach jenem zu modificiren und umzugeſtalten. So würde das Bewußtſeyn, ſtatt in die Wahrheit, immermehr in den Irrthum vertieft, und das Subjekt immermehr von der Wahrheit, die Wahrheit immer weiter vom Subjekte entfernt.

Daraus ergiebt ſich dann der wahre Kanon für die chriſtliche Spekulation, und ihr wahrhaftiges regulatives Prinzip, das weſentlich darin beſteht, immer den objektiven Lehrbegriff, der vom Epiſkopate als die ſubſtantielle Wahrheit feſtgehalten wird, als die abſolute Wahrheit vorauszuſetzen, ſo daß die chriſtliche Spekulation niemals dieß als ihre Aufgabe erkennen kann, die chriſtliche Wahrheit erſt zu erzeugen, ſondern vielmehr nur, ſie, die ſchon vorhanden iſt, wahrhaft zu begreifen. Und das iſt auch der weſentliche Charakter der ſcholaſtiſchen Philoſophie, dieſes regulative Prinzip befolgt und die Spekulation dieſem Canon untergeordnet zu haben; ebendarin aber beſteht, wie wir ſahen, die rechte Methode aller chriſt-

lichen Spekulation. Die Lösung der Aufgabe der christlichen Spekulation unterliegt natürlich selbst wieder dem Gesetze eines geschichtlichen Prozesses: die Aufgabe der christlichen Philosophie ist nicht sogleich mit dem ersten Erwachen einer selbstständigen Spekulation völlig gelöset: und da eben die wesentliche Aufgabe darin besteht, das Bewußtseyn zum vollen Begriff des Dogma zu erweitern, das Dogma nach seinem ganzen objektiven Inhalte in das Bewußtseyn einzuführen, so wird natürlich, bis die Aufgabe vollständig gelöset, der Widerspruch zwischen dem individuellen Dafürhalten und dem christlichen Lehrbegriffe offen bleiben, und kann nur am Ende gehoben werden, was eben das End-Resultat der spekulativen Thätigkeit und nicht ihr Anfang ist. Zu einer solchen Zeit und auf einem solchen untergeordneten Standpunkte der Bildung des christlichen Bewußtseyns, wo es demnach noch nicht gelungen ist, das Dogma nach seinem ganzen objektiven Inhalte als begriffene Wahrheit in das Bewußtseyn einzuführen, dieses dagegen nur einen unvollkommenen Begriff vom Dogma vom subjektiven Standpunkte aus für den wahren hält, in einer solchen Zeit unvollständiger Entwicklung des Bewußtseyns verlangen wollen, daß das kirchliche Leben nach dem subjektiven Begriff, den man eben hat, und für den wahren hält, umgeformt oder reformirt werde, hieße demnach in der That nichts geringeres verlangen, als die substantielle Wahrheit im kirchlichen Leben zerstören, und den Irrthum an ihre Stelle setzen. Es ist dieß das Verlangen eines seichten, aber sich überschätzenden Verstandes, der, indem er glaubte, den objektiven Lehrbegriff der Kirche zu reinigen, in der That seines wahren Gehaltes ihn entleeren würde. Statt den Zweifel

an der Wahrheit des objektiven Lehrbegriffs der eigenen unvollkommenen Bildung des subjektiven Bewußtseyns zur Schuld zu legen und den Grund des Widerspruches in den subjektiven Irrthum zu setzen, setzt man in einem solchen Falle die Unfehlbarkeit, statt in den Episkopat, in das Subjekt. Dem Subjekte traut man Unfehlbarkeit zu, der Episkopat aber soll aus der Wahrheit hinausgekommen seyn. Das Wahre ist in einem solchen Falle des Widerspruchs zwischen dem individuellem Dafürhalten und dem objektiv Bestehenden, vom Episkopate festgehaltenen Lehrbegriffe, der übrigens von der Spekulation in einem bestimmten Momente der Entwicklung des Bewußtseyns nicht gelöset werden kann, denselben vorläufig unaufgelöset liegen zu lassen, und dem organischen Fortschritte der Bildung des Bewußtseyns ruhig zuzusehen, indessen aber für's Leben und für's Handeln das Objektive festzuhalten, als die substantielle Wahrheit, als die Regel, die nimmermehr irre führen kann. Verläßt man diese Regel, so verläßt man den Felsgrund, und steigt hinab in das wogende Meer individueller Meinungen, in denen man untergehen muß, weil es in der Natur der individuellen Meinungen liegt, daß jede folgende die frühere, wie im sturmbewegten Meere die nachfolgende Woge die erste, verschlinge. — Wenn aber nun dieses unvollständig entwickelte Bewußtseyn wirklich der kirchlichen Auktorität sich gegenüberstellt, und die Prätention macht, daß diese zu jenem herabsteige, und die Auffassungsweise der Dogmen als die wahre erkläre, die denn doch, weil eine unvollständige, die wahre nicht ist, so kommt die kirchliche Auktorität eben in jene feindliche Stellung mit dem zeitlichen Bildungszustande, und erfährt jene Opposition und jenen Prote-

stantismus, dessen sie sich auf eine gütliche Weise gar nicht erwehren kann. Denn das wäre freilich das beste Mittel, die Opposition zu entkräften, und den Protestantismus zum Schweigen zu bringen, wenn der kirchlichen Auktorität es gelänge, das unvollständig-entwickelte Bewußtseyn zum vollständigen Begriffe des Dogma zu erweitern, und den unrichtigen Begriff durch Entgegenhaltung des wahren Begriffs Lügen zu strafen. Aber sollte dieses gelingen, so müßte einerseits vorausgesetzt werden können, daß die Entwicklung des subjektiven Bewußtseyns, die bei der Opposition nur unvollständig, in der kirchlichen Auktorität oder im Episkopate schon vollendet sey. Gewöhnlich aber nimmt der Episkopat, d. i. die den Episkopat in irgend einer Zeit repräsentirenden Individuen an der Entwicklung des Bewußtseyns der Zeitgenossen Theil, und findet sich mit ihm in der Regel auf gleicher Stufe subjektiver Bildung. Die den Episkopat repräsentirenden Individuen gehören ihrer Zeit an, — haben die relative Anschauungs-Weise ihrer Zeit, — und stehen im Allgemeinen auf gleicher Entwicklungsstufe des subjektiven Bewußtseyns. Von demselben Standpunkte aus kann aber der Irrthum niemals als solcher nachgewiesen werden, sondern nur von einem höheren, und die Widerlegung besteht eben darin, daß das irrende Bewußtseyn auf den höhern Standpunkt emporgehoben, und eben dadurch in den Stand gesetzt werde, von hier seinen frühern Standpunkt als einen untergeordneten zu erkennen. In einem solchen Falle, wo die den Episkopat repräsentirenden Individuen auf der gleichen Stufe der subjektiven Bildung ihrer Zeitgenossen stehen, oder auch (was gleichfalls möglich ist) die gleiche Stufe der subjektiven Bildung

ihrer Zeitgenossen noch gar nicht erschritten, also auch nicht überschritten haben, um jene als eine unvollkommene widerlegen zu können, wo demnach die den Episkopat repräsentirenden Individuen den traditionellen Lehrbegriff gläubig festhalten, ohne denselben selbst noch als einen begriffenen zu haben, — in einem solchen Falle ist es von Seite des Episkopats unmöglich, eine Versöhnung des Protestantismus und die Schwächung der Opposition in obenerwähnter Weise zu Stande zu bringen. Der Episkopat hat nur die objektive Wahrheit, und weiß um ihren Inhalt, und indem er daran festhält, weiset er jede diesen Inhalt aufhebende oder ihm widersprechende Lehre als eine falsche zurück. Die Opposition weiß aber wohl auch, daß ihr Begriff dem traditionellen Lehrbegriffe, so wie er vom Episkopat festgehalten wird, widerspreche, aber sie meint das Wahre in ihrem Begriffe erschöpft zu haben, und stützt sich hiebei auf Gründe, die der Episkopat seinerseits nur negiren, nicht aber als falsch oder unzureichend unmittelbar nachweisen kann. — Andererseits aber kann der Fall eintreten, daß der Episkopat wohl auch selbst eine höhere Stufe subjektiver Bildung einnehme, als das in Opposition begriffene Bewußtseyn. In einem solchen Falle weiß der Episkopat das irrende Bewußtseyn auch durch Gründe zurechtzuweisen, aber die Opposition zu versöhnen, und sie von ihrem Irrthume zu überzeugen, ist selbst wieder eine Aufgabe, die nicht auf einmal, sondern nur sukzessiv gelöset werden kann, deren allmählige Lösung aber abzuwarten die Opposition zu ungeduldig ist. Sie glaubt das Wahre unfehlbar erkannt zu haben, und verlangt mit Ungestümm eine Umgestaltung des kirchlichen Lebens nach ihrem subjektiven Begriffe. Unter

solchen Verhältnißen ist die kirchliche Auktorität genöthigt, gegen den Ungestümm der Reformatoren zum Behufe der Erhaltung der kirchlichen Ordnung sich mit Gewalt zu erwehren, weil gegen sie zuerst Gewalt gebraucht wurde. Es ist die Nothwehr, die sie dazu berechtigt, und die Pflicht, die Wahrheit, die sie als die Wahrheit erkannt hat, nicht zu Grunde gehen zu lassen. Und so erwehrte sich die kirchliche Auktorität gegen den Protestantismus des 12ten und 13ten Jahrhunderts mit Gewalt, nachdem es ihr unmöglich war, den Widerspruch durch Belehrung und Zurechtweisung zu versöhnen, dagegen die von den Sektirern wiederholten Angriffe auf die bestehende kirchliche Ordnung immer gewaltsamer wurden. Als es aber auf die Länge hin nicht gelang, den Widerspruch innerlich zu versöhnen, vielmehr der Stoff der Unzufriedenheit sich immer mehr mehrte durch die immer weiter hinausgeschobene Reformation der Kirche aus und durch sich selbst; — als die Angriffe gegen die bestehende kirchliche Ordnung sich immer vom Neuen wiederholten, und am Ende die kirchliche Auktorität nicht mehr Gewalt genug hatte, um den Widerspruch äußerlich niederzuhalten; — da wurde endlich die Kirche gezwungen, den Protestantismus aus sich selbst zu entlassen, und das ist die Epoche des Freiwerdens des Protestantismus im 16ten Jahrhundert. Das Freiwerden des Protestantismus des 16ten Jahrhunderts ist ein Ereigniß, das man, weit entfernt, es für ein für die Entwicklung des christlichen Bewußtseyns absolut — nothwendiges zu betrachten, vielmehr als ein unvermeidliches Uebel anerkennen muß. Unvermeidlich nämlich war es, sobald der Protestantismus so erstarkt, und sein Ungestümm gegen die bestehende Ordnung in

der Kirche so heftig geworden war, daß diese selbst in ihrer Existenz bedroht war. Sollte die Kirche und die bestehende kirchliche Ordnung den immer heftigern Angriffen nicht unterliegen und untergehen, so mußte sie dem Protestantismus, den sie selbst weder versöhnen, noch gewaltsam unterdrücken konnte, wenigstens ein freies Feld ungehinderter Thätigkeit einräumen. Dieser aber von der Gefahr eigener Unterdrückung von Seite der Kirche befreit, mußte sofort von seinen Angriffen auf die Kirche abgehalten, und in die Nothwendigkeit versetzt werden, auch der Kirche ihrerseits freie Bewegung zu gestatten. Sonach mußten der Kirche und dem Protestantismus, damit beiden äußere freie Bewegung zugesichert werden konnte, beiden auch Schranken gesetzt werden, die weder der Eine, noch die Andere überschreiten, und willkührlich durchbrechen durfte, und diese Schranken zu setzen, mußte einer Art von neutraler Macht überlassen werden, die früher bei der ausschließenden Herrschaft des Katholicismus noch nicht vorhanden war, die folglich erst geschaffen werden mußte, und das ist die politische Macht der modernen Staaten. Die moderne Staatsgewalt hat die Kirchen unter sich, — aber nicht in Bezug auf ihre innere Bewegung, sondern nur insoferne, als sie eben die Aufgabe hat, die freie Bewegung der einander entgegenstehenden Kirchen möglich zu machen. Das ist demnach die wesentliche Bedeutung der Veränderung des europäisch-germanischen Staatensystems, und eben darin liegt ihre objektive Rechtfertigung. — Indem aber die katholische Kirche genöthigt war, im Verlaufe des 16ten Jahrhunderts den Protestantismus als frei aus sich selbst zu entlassen, schloß sie sich selbst innerlich fester zusammen, reassumirte auf dem Concil

von Trient ihren Lehrbegriff, und schloß sich ebendadurch gegen den Protestantismus völlig ab. Darin liegt die objektive geschichtliche Bedeutung des Concils von Trient. In der Erwartung der Zeitgenossen sollte dasselbe eine andere Bedeutung haben, resp. durch dasselbe ein anderer Zweck erreicht werden. Es sollte dazu dienen, den zum offenen Ausbruch gekommenen religiösen Streit zu versöhnen, und weil es diese Aufgabe, die es unmöglich lösen konnte, nicht löste, wird ihm von flachen Köpfen der Vorwurf gemacht, es habe erst die Trennung befestigt. Und in der That, das hat das Concil wirklich gethan, nur kann ihm dieß nicht zum Vorwurf gemacht werden: sondern war sein eigentlichster Zweck. Die Erklärungen des Concils von Trient enthalten nichts anders als eine einfache Aussage darüber, was katholische Lehre sey, in besonderer Beziehung auf die in jener Zeit angegriffenen Dogmen. Die Erklärungen des Concils sind demnach mehr nur einfache Negationen gegen die gegenüberstehenden ketzerischen Behauptungen, — keine eigentliche Widerlegung, und man muß zugeben, die da und dort vorgebrachten Beweise sind als wissenschaftliche Beweise so ziemlich unzureichend, und es konnte daher schon dem scharfdenkenden Chemnitius nicht schwer werden, ganz bedeutende Einwendungen gegen die Beweise des Concils vorzubringen. Dagegen aber sprach das Concil den Gegensatz zwischen der katholischen Lehre und den Lehren der Häretiker in seiner ganzen Schärfe aus, und indem es zwar ebendadurch die Häretiker um so weiter von der Kirche zurückstieß, und ihre Neigung mit ihr sich zu vereinigen gänzlich zerstörte, so war eben diese Schärfe der Bestimmungen nothwendig, um auch jede versteckte Opposition

aus der Kirche völlig zu entfernen. Indem aber die katholische Kirche durch die Bestimmungen des Concils sich bestimmter in sich selbst abschloß, und ihren Lehrbegriff reassumirte, sollte dadurch der Zweck erreicht werden, daß die substantielle Wahrheit, die vom Episkopate zu allen Zeiten festgehalten wird, auch ferner erhalten würde, und in den Fluthen der Meinungen des Protestantismus nicht unterginge. Daher wurde auch mit Recht schon öfters von solchen, die den geistigen Prozeß, der sich durch die europäische Geschichte der drei letzten Jahrhunderte hindurchzieht, mit genialem Blicke überschauten, der Katholicismus als die erhaltende und positive Macht bezeichnet. Er ist noch immer die Substanz der Wahrheit, von der der Protestantismus, wie er sich auch immer von ihr loszureißen trachtet, sich nicht losreißen kann. Er ist der Punkt, gegen den er immer gravitirt, wenn er auch meint, von demselben sich loszureißen. Die katholische Kirche hat die Wahrheit, aber weil die substantielle Wahrheit, die das Wesen des Katholicismus ist, zur Zeit, als sich der Protestantismus von der Kirche losmachte, und seine äußerliche Freiheit errang, noch nicht ihre vollständige Entwicklung im Bewußtseyn der Menschen errungen hatte — weil der durch die scholastische Philosophie angefangene und bereits glücklich fortgesetzte Denkprozeß zum Behufe einer unmittelbaren Vernunft-Einsicht in die objektive Wahrheit des Katholicismus noch nicht beendigt war, — ist auch der vom Concil von Trient ausgesprochene Lehrbegriff der katholischen Kirche für das subjektive Bewußtseyn noch nicht völlig entwickelt. Die katholische Kirche hat also die Wahrheit, aber noch nicht als völlig entwickelt, nicht als die vollständig-begriffene Wahr-

heit. Daß nun der Prozeß der Entwicklung der substantiellen Wahrheit für das menschliche Bewußtseyn fortgesetzt, und zu seiner Vollendung — bis zu seiner Erhebung zum vollständigen Begriffe — gebracht werde, ist die Aufgabe, welche sofort, auch nachdem der Protestantismus freigelassen wurde, zu lösen ist: ja! dieß eben ist der eigentliche Zweck seiner Freilassung, weil in der That der in der Kirche eingeschlossen gehaltene, aber bis zum heftigsten Ungestümm gesteigerte Widerspruch jenen Prozeß gehemmt, und seine Fortsetzung unmöglich gemacht hat. Nachdem der Protestantismus aus der Kirche entlassen, und seine äußere Freiheit erlangt hat, ist ihm sonach die Aufgabe gegeben, und ihm ebendeßwegen die Freiheit bewilligt, die Wahrheit, die er im Katholicismus negirte, nunmehr selbst zu erzeugen, und was die wahre christliche Lehre sey, nachzuweisen. Der Protestantismus hat die Lösung dieser seiner wesentlichen Aufgabe versucht, und die verschiedenen Versuche, das wahre Christenthum darzustellen, die auf der Seite des Protestantismus im Verlaufe der drei letzten Jahrhunderte gemacht worden sind, bilden die innere Geschichte des Protestantismus seit dieser Zeit. Weil jeder auf dem Gebiete des Protestantismus erzeugte Lehrbegriff, der für den wahren ausgegeben wurde, die subjektive Meinung zu seinem Prinzipe hat, so ist natürlich, daß die positiven Erzeugungen des Protestantismus eine Vielheit verschiedener und sich selbst widersprechender Lehrdarstellungen sind, deren jede das Christenthum wahrhaft erfaßt zu haben versichert, jede aber die andern des Irrthums beschuldigt, — eine Erscheinung, welche in der sukzessiven Entwicklung des subjektiven Bewußtseyns, die eben nur durch einen fortgesetzten

Denkprozeß, und ebendeßhalb durch die Gegensätze der verschiedenen Meinungen sich fortbewegt, begründet ist, die aber in der Geschichte des Protestantismus das Eigenthümliche hat, daß mehr oder weniger jede auf seinem Gebiete entstandene Meinung, über das, was der wahre christliche Lehrbegriff sey, zu gleicher Zeit ihre Objektivirung in einem eigenen Kirchenthum erhielt. Durch diese Objektivirung der verschiedenen religiösen Meinungen, die in der geschichtlichen Fortbewegung des Denkprozeßes nothwendig hervortreten mußten, wurde der Denkprozeß aus der Schule ins Leben versetzt, und wurde eine öffentliche Angelegenheit der Völker. Die verschiedenen protestantischen Parteien und Kirchen, ihre unter sich selbst geführte Polemik, und der unter ihnen bestehende Widerstreit haben demnach eben nichts anders als die Fortsetzung des Denkprozeßes zum Behufe der Auffindung des wahren Begriffes des Christenthums zu ihrer wesentlichen Bedeutung. —

Es wurde oben gesagt, daß man die Freilassung des Protestantismus im 16ten Jahrhundert nicht als ein absolutnothwendiges Ereigniß, sondern mehr nur als ein unvermeidliches Uebel betrachten müsse, und ich habe schon gezeigt, wie ferne die Entlassung des Protestantismus aus der Kirche etwas Unvermeidliches war. Indem aber eben die in Folge des Freiwerdens des Protestantismus hervorgetretenen verschiedenen und sich selbst widersprechenden Meinungen über das, was das wahre Christenthum sey, als die Fortsetzung des zur Auffindung des wahren Begriffes des Christenthums nothwendigen Denkprozeßes nachgewiesen wurden, scheint daraus hervorzugehen, daß das Freiwerden des Protestantismus demnach

kein Uebel, sondern ein Gewinn und etwas zur Auffindung des wahren Begriffes des Christenthums wesentlich (absolut-) nothwendiges sey. Dem ist aber in der That nicht so: sondern wesentlich nothwendig ist nur das Hervortreten verschiedener, sich gegenseitig bekämpfender Meinungen, und das ist eben ein im Entwicklungs-Prozeße des Bewußtseyns nothwendig-begründetes Moment. Ohne den Streit und Gegensatz der Meinungen, welches eben die Bewegung des Denkens ist, ist die Entwicklung des subjektiven Bewußtseyns unmöglich. Aber daß diese Bewegung der verschiedenen Meinungen nicht eine bloße Bewegung des Denkens, sondern eine Bewegung des Lebens geworden, — daß jede subjektive Meinung fanatisch ergriffen und als das absolut-wahre sogleich ins Leben eingeführt wurde, — das ist ein Uebel, weil eben dadurch die Einheit und das Band der Liebe zerrissen wurde, und wo die Liebe schwindet, da ist das Böse. Also auch ohne diese Zerreißung der Einheit der europäisch-germanischen Völkerfamilie hätte der Denkprozeß fortgesetzt werden können und sollen: innerhalb der Kirche hätten sich die verschiedenen Meinungen als bloße Meinungen bekämpfen sollen unter der Leitung der kirchlichen Auktorität, sowie dieser Kampf der Meinungen auch früher in der Kirche vorhanden war, und die Erzeugniße der scholastischen Philosophie zu seinem Resultate hatte. Daß vielleicht der Denkprozeß erst später zum Abschluß und zu seinem End-Resultate gekommen seyn würde (und das ist erst noch eine Frage, die nicht geradezu bejaht werden kann), — was wäre dieß gegen das namenlose Elend, welches die Religionskriege der drei letzten Jahrhunderte über Europa gebracht haben? Wenn aber die Freilassung des Protestantismus so-

nach

nach allerdings ein Uebel zu nennen ist, so war es doch, wie oben gezeigt wurde, gleichwohl ein unvermeidliches Uebel, nachdem einmal der in der Kirche eingeschlossene Protestantismus zu einem solchen Ungestümm erstarkt war, daß die Kirche selbst in ihrer eigenen Existenz bedroht wurde, und so wurde das Entlassen desselben aus der Kirche, und die ihm gestattete freie Bewegung außer ihr sogar etwas relatives Gute. — Aus der Kirche entlassen ist nun die Bewegung des Protestantismus — (seine innere Geschichte) wesentlich der außerhalb der Kirche fortgesetzte Denkprozeß zur Auffindung des wahren Begriffs des Christenthums. Als Denkprozeß, welcher die Auffindung des wahren Begriffs des Christenthums zu seinem Zwecke hat, muß der wirklich gefundene wahre Begriff sein Resultat seyn, und der Denkprozeß findet seine Vollendung, sobald der wahre Begriff gefunden ist. Der wahre Begriff des Christenthums ist aber nichts anders, als die vollständige Entwicklung seiner substantiellen Wahrheit im Bewußtseyn der Menschen, — also nichts anders als der wahre Begriff des Katholicismus selbst. Demnach trägt der Protestantismus in sich selbst die Richtung, zum Katholicismus wieder zurückzukehren, und dieß ist das immanente Gesetz seiner Bewegung. Aber in die katholische Kirche zurückgekehrt hat er nicht mehr blos die substantielle Wahrheit als solche, sondern als den Begriff, und eben darin liegt der Fortschritt, und der Grund, warum die freie Bewegung des Protestantismus nicht umsonst war. Er kehrt in die Kirche wieder zurück, von der er herausgetreten war, weil er sie als die wahre negirte, indem er aber in sie wieder zurücktritt, ist seine Versöhnung mit der Kirche innerlich voll-

bracht, und der Widerspruch nicht blos äußerlich gewaltsam unterdrückt und zum Schweigen gebracht. Er kehrt in die Kirche zurück, weil er sich unmittelbar selbst überzeugt, weil er begriffen hat, daß die Wahrheit in der Kirche ist.

Indem aber der aus der Kirche entlassene Protestantismus die Aufgabe hat, den in früherer Zeit schon innerhalb der Kirche begonnenen Denkprozeß über den objektiv-wahren Lehrbegriff der Kirche, dessen Resultat eben die scholastische Philosophie war, nunmehr außerhalb der Kirche fortzusetzen, und zum Resultate zu führen, ist jedoch nicht dem Protestantismus allein diese Aufgabe gegeben, sondern auch innerhalb der Kirche soll jener Denkprozeß fortgesetzt werden. Die katholische Kirche soll nicht blos die Wahrheit haben, sondern sie soll sie auch als für das Bewußtseyn völlig entwickelte oder begriffene Wahrheit haben. Diesen Denkprozeß fortzusetzen, wird die katholische Kirche nunmehr schon selbst durch ihre Stellung gegenüber dem Protestantismus und der über beiden stehenden politischen Gewalt der modernen Staaten gezwungen. Indem der Protestantismus die katholische Kirche fortwährend beschuldigt, außerhalb der Wahrheit zu seyn, erscheint sie auch der politischen Gewalt, insoferne sie sich von der Unwahrheit des Katholicismus überzeugt hält, rechtlos, und die katholische Kirche kommt ebendadurch in beständige Gefahr, unterdrückt zu werden. Demnach fortwährend in ihrer eigenen Existenz bedroht kann sich die katholische Kirche nur dadurch selbst erhalten, daß sie sich vor der politischen Gewalt, welche in der That nur ihre Stütze in der subjektiven Bildung der Zeit — in der öffentlichen Meinung hat, als die wahre Religion nachweiset. Sie selbst also muß sich selbst

expliziren; sie selbst muß sich in ihrem eigenen Wesen erfassen; und was sie selbst in Wahrheit ist, auch sich zum Bewußtseyn bringen. Indem aber die katholische Kirche sich vor der öffentlichen Meinung, d. i. vor der politischen Gewalt als die wahre zu legitimiren streben muß, muß sie die Zeitbildung, — die zeitliche Entwicklung des subjektiven Bewußtseyns (worin eben die öffentliche Meinung besteht) nicht von sich zurückweisen, und sich gegen diese verschließen; sondern vielmehr ganz in dieselbe eingehen, und mittelst ihrer selbst sich als die wahre Kirche legitimiren, indem sie das Irrige in der Zeitbildung berichtigt und als irrig nachweiset, das Wahre aber ergreift und zum Ausdruck ihres eigenen Wesens macht. So also setzt die katholische Kirche, auch nachdem der Protestantismus aus ihr entlassen ist, den Denkprozeß über den objektiv bestehenden kirchlichen Lehrbegriff fort, und ist gezwungen, ihn fortzusetzen. Der Zweck, zu welchem dieser Denkprozeß in der Kirche selbst fortgesetzt wird, ist selbst wieder kein anderer, als ihr eigenes Wesen zu begreifen, die Wahrheit, die sie hat, auch für das subjektive Bewußtseyn vollständig zu entwickeln, — sich selbst ganz durchsichtig zu werden. An diesem Ziele angelangt ist aber auch die katholische Kirche erst fähig, den Protestantismus innerlich mit sich zu versöhnen. Der Protestantismus hat zwar in sich selbst die Richtung, in die katholische Kirche zurückzukehren, und dieß ist, wie oben gesagt wurde, das immanente Gesetz seiner Bewegung: aber das heißt nicht soviel, daß er in die substantielle Wahrheit als solche wieder zurückkehre, sondern nur in die zum Begriffe entwickelte substantielle Wahrheit. Das aber setzt voraus, daß der Denkprozeß über den objektiven Lehrbe-

griff auch in der Kirche zu seinem Resultate, d. i. dem wahren Begriff geführt, und eben der Begriff als der wahre, auch in der katholischen Kirche ausgesprochen sey, in dem der Protestantismus gleichfalls die Wahrheit und eben dadurch seine Versöhnung findet. Darin liegt aber auch zugleich der Fortschritt. Würde der Protestantismus in die Kirche zurückgehen, resp. sich mit ihr aussöhnen, ohne daß diese selbst sich ihr eigenes Wesen zum Begriffe gebracht hätte, also selbst nur noch die substantielle Wahrheit wäre, in der Art, wie die katholische Kirche nur die Wahrheit hatte zur Zeit der freien Entlassung des Protestantismus aus der Kirche, so wäre die Versöhnung des Protestantismus mit der Kirche in der That kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt, — der bisher auf beiden Seiten fortgesetzte Denkprozeß würde vergeblich gewesen seyn, und man hätte in der That über Verfinsterung zu klagen. Aber indem der Protestantismus in den sich selbst völlig durchsichtig gewordenen Katholicismus zurückkehrt, und mit ihm sich versöhnt, nicht blos, weil er ihm äußerlich als die Wahrheit entgegengehalten wird, sondern, weil er ihn selbst als die Wahrheit begriffen hat, ist die Rückkehr des Protestantismus in den Katholicismus eine Frucht der fortgeschrittenen Entwicklung des subjektiven Bewußtseyns, und ebendadurch die Aufgabe der Zeit gelöset. Das aber, worauf es ankömmt, ist eben nur ein Fortschritt der Entwicklung des subjektiven Bewußtseyns: das, worin die Gegensätze ihre Versöhnung finden müssen, ist allerdings ein höheres Dritte, aber eben nur eine höhere Entwicklungsstufe des subjektiven Bewußtseyns, rücksichtlich welcher das blos äußerliche Festhalten am Katholicismus als der substantiellen Wahrheit einer-

ſeits, und andererſeits das bloße Negiren der Wahrheit des Katholicismus aus dem Grunde, weil er der relativen Anſchauung nicht als der wahre erſcheint, untergeordnete Momente ſind: in dieſer höher ſtehenden Entwicklung des ſubjektiven Bewußtſeyns iſt aber der Katholicismus nicht als das an ſich Unwahre untergegangen, ſondern in Wahrheit nur verklärt worden.

A. Gengler, Profeſſor der Theologie in Bamberg.

Ueber den Begriff und das Weſen der ſpeculativen Theologie oder chriſtlichen Philoſophie.

I.

Allgemeiner Theil.

1) Um über die Grundfrage der ſpeculativen Theologie zu entſcheiden, ob ſie auf einer gewißen Höhe des chriſtlichen Bewußtſeyns ein nothwendiges Problem ſey, oder das Gegentheil, iſt nicht durchaus erforderlich, ihren Begriff vollſtändig entwickelt zu haben. Man braucht zu dieſem Ende nur das entfernteſte Merkmal dieſer Wiſſenſchaft zu kennen, wornach ſie dasjenige Wiſſen um das Chriſtenthum iſt, welches als Gränze (τελείωσις vergl. Beilage nr. 1.) der menſchlichen Intelligenz in Bezug auf es, als Object, gedacht wird. Da nämlich durch die Natur des menſchlichen Geiſtes, ſeines Vermögens und ſeiner Schranken, ſo wie durch die Be-

ſchaffenheit irgend eines Objects ein gewißer terminus ultimus der Wechſelbeziehung beider, ſomit der Erkenntniß für die Intelligenz, geſetzt iſt; ſo muß es auch in Anſehung des Chriſtenthums eine ſolche Gränze der Erkenntniß geben, deren Inhalt und Umfang wir nur der ſpeculativen Theologie oder chriſtlichen γνώσις im höchſten Sinne des Worts zutheilen können.

Diejenigen alſo, welche eine ſpeculative Auffaſſung (nicht Begründung) des Chriſtenthums als eitlen Vorwitz des Verſtandes verſchreien, wozu weder in dem ſich ſelbſt kennenden und ſein Vermögen richtig-ſchätzenden menſchlichen Geiſte, noch in dem Eigenthümlichen des Chriſtenthums ein Grund gefunden werden könne, haben ſich ſicherlich die Frage nie klar gedacht, um die es hiebei allein zu thun iſt. Es kann doch in der That wenig Bedenkliches haben, wenn der menſchliche Geiſt, nachdem er alle Stufen durchlaufen hat, welche das Chriſtenthum dem Bewußtſeyn überhaupt darbietet, auf dem Grunde derſelben der höchſten Stufe entgegeneilt, welche ſo gut als die untergeordneten, durch das Chriſtenthum einer- und den menſchlichen Geiſt anderer Seits objectiv gegeben und geſetzt iſt. Nur dann würde die ſpeculative Theologie ausarten, wenn ſie den Gipfel chriſtlicher Einſicht, die Gränze des chriſtlichen Bewußtſeyns entweder durch einen Sprung, d. i. durch Nichtachtung oder Verdrehung der nothwendigen Vorausſetzungen und Mittelglieder, oder durch unrichtige Schätzung des Werthes und der Bedeutung, überhaupt des Verhältniſſes dieſer Gränze zu den vorangehenden Stufen, erreichen wollte. Alsdann würde man mit Recht urtheilen, daß der menſchliche Geiſt in Bezug auf das Chriſtenthum außer

ſeinem Berufe thätig ſey. Aber gerade hier, auf dem Puncte des Mißbrauches entſteht die klarſte Einſicht von einem gewißen rechten Gebrauch, d. i. von dem Bedürfniße und der Nothwendigkeit einer ſpeculativen Auffaſſung des Chriſtenthums. Es iſt kein anderer Fortgang von dem Puncte, wo ſich die ſpeculative Theologie als Bedürfniß zuerſt ankündigt, bis zu ihr ſelbſt, als derjenige, den wir in der Erweiterung unſerer chriſtlichen Einſichten und Erkenntniße gewahr werden. Denn nach dem Geſetze der Erweiterung realer Erkenntniße überhaupt, iſt der Proceß, durch welchen wir von der chriſtlichen Erkenntniß A zu der B übergehen, in Anſehung ſeiner Legitimität und Nothwendigkeit ganz derſelbe mit dem, wodurch ſpeculative Theologie erzeugt wird. Allgemein und gerne wird ja zugeſtanden, daß in irgend einem Gebiete der Erkenntniß bis zur Gränze der Erkennbarkeit vorzudringen, ganz dieſelbe Forderung enthalte mit der, in der Erkenntniß überhaupt zu wachſen, und jene iſt nur inſoferne eine beſondere, als ſie ſich bloß an diejenigen Individuen wendet, welche den vorausgehenden Proceß bereits durchlaufen haben, von wo an erſt an das Höchſte in demſelben gedacht werden kann.

Die Frage, ob ſpeculative Theologie ein nothwendiges oder bloß willkührliches Problem des menſchlichen Geiſtes ſey, ob ſie einen relativen, in äußeren Verhältnißen z. B. in den Zeitumſtänden gegründeten, oder einen abſoluten auf ſich ſelbſt beruhenden Werth habe, (vergl. die Beilage nr. 1.) führt alſo auf eine höhere zurück, von der ſie abhängig iſt, die aber ſchon ſo klar das verlangte Reſultat enthält, daß dieſelbe Frage, welche dort Schwierigkeiten darzubieten ſchien, hier eigentlich lächerlich wird. Ob die Forderung, in der chriſtli-

chen Erkenntniß zu wachsen, eine innerlich nothwendige, durch keinerlei Umstände der Zeit und des Orts bedingte sey, ist eben die fast lächerliche Frage. Der Geist, dem es nicht genügt über die Thiere des Feldes zu herrschen, der über die Elemente seine Triumphe feiert, das Feuer bändigt, das die Erde verzehrt, und den Blitzstrahl zähmt, der die Berge zerbricht, die wilden Fluthen des Meeres theilt und die Lüfte durchsegelt; der Geist, welcher die Gestirne auf ihren Reisen durch den Weltraum begleitet: derselbe macht sich auch das Höchste, was in der Zeit wirklich werden kann, die Manifestationen der Gottheit in der Geschichte zum Object, weil es ihm so von seinem Schöpfer gegeben ist. Hat er sich aber einmal eines Gegenstandes wie immer versichert, dann beginnt er mit ihm den unendlichen Proceß bis an den Punct, wo er die Geheimniße gewahr wird, in welche sich ein höheres Wesen ihm verhüllen wollte. Aber bis dahin vorzudringen, wo ein undurchdringlicher Schleier das hinter ihm Liegende verbirgt, ist unerläßliche, höchste Aufgabe für die menschliche Intelligenz in Ansehung jeden Objectes; und es wäre Nachläßigkeit mit dem Christenthum hierin eine Ausnahme zu machen, um so mehr, als wir ja durch dieses Vordringen bis zur Gränze dasselbe nicht erst gewinnen oder für uns feststellen, sondern nur ganz und vollständig uns dessen erfreuen wollen. Der gelehrte Anselm von Canterbury hat hierüber vortrefflich gedacht. Negligentiae, sagt er unter anderem, mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere (Tract. cur Deus homo). Clemens von Alexandrien äußert sich auf ganz ähnliche Weise (Stromat. p. 526.): ἡ γνώσις δὲ (nämlich,

gegenüber der πίστις) ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος κ. τ. λ. (Vergl. Beilage nr. 2.).

2) Die Aufgabe der speculativen Theologie muß, so gewiß sie nothwendig ist, auch möglich seyn. Denn da jene Nothwendigkeit das Resultat der durch das Wesen — im Gegensatz des bloßen Begriffs — des menschlichen Geistes einer- und das Wesen des Christenthums anderer Seits gesetzten Relation ist; so kann diese, und per consequens, auch jene, nicht als bloß ideale, d. i. im Begriff existirende, sondern muß als eine objectiv-reale begriffen werden. Auf reelle und objective Weise existirt sie aber nur, sofern das durch sie bezeichnete Dritte — die Gränze der christlichen Erkenntniß — wirklich aufgestellt, d. i. ohne Widerspruch aufstellbar betrachtet wird. Dieser Schlußfolge würde man nur durch die Behauptung entgehen, daß jene Relation eine Illusion nothwendig involvire: eine Behauptung, die sich in demselben Augenblicke selbst aufgibt, als sie sich ihrer klar bewußt wird. Denn eine dem menschlichen Geist nothwendige Illusion vertilgt auch die leiseste Spur der Möglichkeit der Wahrheit für ihn. Wir wollen also sagen, daß aus dem ersten Merkmal der speculativen Theologie, das wir aufgestellt haben, und wornach sie die Gränze des christlichen Bewußtseyns oder die Gränze menschlicher Einsicht in das Christenthum darstellt, auch ihre Möglichkeit hervorgehe, weil diese von jenem nicht ohne Widerspruch getrennt gedacht werden kann. Zugleich sollte bemerklich werden, daß wir uns bei dieser Deduction nicht im Zirkel herumdrehen, indem das genannte Merkmal

der speculativen Theologie, nicht wie eine willkührliche oder vorläufige, erst noch zu bewährende Annahme, sondern als eine nothwendige Folge aus zwei vorausgesetzten und schlechthin vorauszusetzenden Objectivitäten des Christenthums und des menschlichen Geistes, sich geltend macht.

Dabei darf man sich aber nicht verhehlen, daß das Problem der christlichen Philosophie, so einleuchtend im allgemeinen die Lösung desselben auch ist, schon von vorneweg eigenthümliche Schwierigkeiten darbietet. Zwei Interessen nämlich müssen bewahrt werden, das des Christenthums und das der Vernunft, und doch scheint das eine nur auf Kosten des andern bestehen zu können. Hat man doch für das Verhältniß, in welches das Christenthum mit dem philosophirenden Menschengeiste in einer speculativen Theologie tritt, keinen andern Sinn und Verstand auffinden können, als den, welcher in der Subordination des einen Gliedes unter das andere liegt; denn einer synkretistischen Vereinigung beider, welche als gänzlich mißlungen betrachtet werden muß, ist hier nicht zu gedenken. Sie ist so unklar und trübe als es die Mischungen in der Regel zu seyn pflegen. Dadurch aber, daß man sich gedachtes Verhältniß nothwendig unter der Kategorie der Dependenz denken zu müssen glaubte, war ein Widerstreit beider Interessen unvermeidlich. So geschah es, daß, während von einer Seite die Bedeutung des Christenthums bis zu einem Größten erhoben, der Anspruch des Menschengeistes zu einem Kleinsten herabgedrückt wurde, auf der andern Seite das Umgekehrte für Wahrheit galt. So lange aber die speculative Theologie ihr Daseyn und Leben

an einem solchen Gegensatz fortschleppen muß, ist nichts begreiflicher, als daß sie sich nimmer eines allgemeinen Beifalls werde erfreuen können. Denn sie ist auf der einen Seite ein Scandal für die Vernunft, auf der andern für das Christenthum; die Freude an solchen Meisterstücken und Geniestreichen aber darf als verschollen und gänzlich verschwunden betrachtet werden. Dagegen wird wie durch ein dunkles Gefühl, so schon durch die oberflächlichste Reflexion außer Zweifel gesetzt, daß die Aufgabe der christlichen Philosophie einen ganz andern Endzweck haben müsse, als die Darlegung eines umgekehrten Verhältnißes und damit einer ungeheuren Kluft zwischen beiden Hauptfactoren derselben. Genauer erwogen ergibt sich dann positiv und bestimmt, daß die Endabsicht der christlichen Philosophie auf das Gegentheil von dem auslaufe, was bisher, wenn auch nicht ausdrücklich dafür gelten sollte, doch consequenter Weise gelten mußte, nämlich auf die Darlegung eines solchen Verhältnißes zwischen dem Christenthum und der Vernunft, in welchem beide zugleich die größten Werthe, und die ihnen angemessene Bedeutung erhalten. Das umgekehrte Verhältniß muß sich also in ein gerades dergestalt verwandeln, daß die Anerkennung des Christenthums zu eben der Zeit ihren Gipfel erreicht, da der menschliche Geist im Hochgefühl seiner Würde jubelt. Damit dieses möglich sey, muß man erst dem Verhältniß des Christenthums zur Vernunft oder umgekehrt eine andere Bedeutung abgewonnen haben, als diejenige ist, welche in dem Begriff der Abhängigkeit des einen vom andern gedacht wird. Denn diese aufzusuchende Bedeutung enthält den Grund der Möglichkeit, die ratio cognoscendi und essendi für das zu bewährende ge-

rade Verhältniß, und somit für den höchsten Einklang der Interessen des Christenthums und der Speculation.

3) So gewiß die speculative Theologie eine nothwendige Aufgabe ist, mithin Daseyn und Fortbestand einem vernünftigen, unabweisbaren Bedürfniß, nicht aber bloß subjectiven Motiven, dergleichen etwa lange Weile und Vorwitz sind, verdankt: eben so gewiß hat sie die angedeutete Versöhnung des Christenthums mit der Vernunft zur Endabsicht. Dieses ihr Ziel ist also nicht etwa von uns nur willkührlich gesetzt oder aus frommer Absicht, als ersiem Grunde entworfen, sondern aus dem Wesen der in Frage stehenden Disciplin abgeleitet und von ihr unzertrennlich erfunden worden. Damit haben wir aber eine in Bezug auf die Folgen sehr wichtige Einsicht gewonnen. Es geht nämlich aus ihr das Criterium für alle speculative Theologie hervor. Denn wenn die Nothwendigkeit, d. i. das vernünftige Bedürfniß der speculativen Theologie und die von uns angegebene Endabsicht ihrer Aufgabe sich wechselseitig bedingen, so daß mit dem einen auch das andere gesetzt oder aufgehoben wird; so kann ein Versuch in der speculativen Theologie als solcher nur insoferne angesehen werden und gelten, als er der gefundenen Endabsicht adäquat ist. Im andern Falle kann übrigens ganz unausgemacht bleiben, welchem andern Gebiete menschlichen Wissens ein derlei Versuch angehöre, oder ob er überhaupt mehr als eine bloß willkührliche Einsicht zu betrachten sey, zu deren Erwerbung kein Grund in den nothwendigen Zwecken des vernünftigen Daseyns gefunden werden kann; wovon wir an der Alchymie und Astrologie glänzende Beispiele haben, der

neueren nicht zu gedenken, welche namentlich auf dem Gebiete der Philosophie gegeben wurden. Mithin wäre hiedurch 1stens für die Bearbeitung dieser Disciplin ein sicherer Leitstern gefunden, an dem man sich auf der schwierigen und schlüpfrigen Bahn fortwährend orientiren kann; 2tens ein unverrückbarer Zielpunkt, bei welchem man nothwendig anlangen muß; endlich 3tens ein untrügliches Maaß für alle einschlägigen Versuche.

4) Schon nach ihrem ersten Merkmale kann die speculative Theologie mit der sogenannten natürlichen Theologie nicht zusammenfallen. Diese sieht vom Christenthum gänzlich ab und enthält nur dasjenige, was der menschliche Geist aus der Betrachtung der innern und äußern Natur über Religion weiß oder zu wissen vorgibt; jene bezieht sich allein auf das Christenthum und stellt Erkenntniße über Gegenstände der Religion auf, wie sie der menschliche Geist, gestützt auf die Resultate seines religiösen Wissens aus der innern und äußern Natur, aus der Betrachtung des Christenthums — als einem unverrückbar Objectiven — zu schöpfen vermag. Zwar wird in der natürlichen Theologie, welche sich seit Kant meistens den Namen philosophische Religionslehre oder Religionsphilosophie beilegt, auch das Christenthum oder vielmehr die christliche Religion Gegenstand der Untersuchung, aber in einer ganz anderen und gerade entgegengesetzten Weise, als wir der speculativen Theologie beischreiben müssen. Jene sogenannte Religionsphilosophie untersucht nämlich die Grundlehren aller Religion und die mögliche Verschiedenheit ihrer Ausbildung a priori, sowie sie sich von demselben Standpunct aus, auch über den Begriff der Offenbarung und andere da-

mit zusammenhängende Begriffe z. B. Wunder u. a. verbreitet (Kritik aller Offenbarung). Der Fundamentalsatz der Kantischen Philosophie: „die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten", liegt als Richtmaaß dem ganzen Verfahren zu Grund. Die christliche Religion kommt deßhalb nur insoferne zur Sprache, als sie sich nach der vorgeblichen Erkenntniß a priori richtet, welche eben in der Unabhängigkeit und Superiorität über alles Gegenständliche und der daraus fließenden Erkenntniße, die man mit dem Namen Erfahrungsbelehrung bezeichnet hat, um sie von jener sublimeren in der gehörigen Entfernung zu halten, besteht, d. h. inwieferne sie Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft ist. Diese unter der Voraussetzung von angeborenen Begriffen oder, was unmittelbar damit zusammenfällt, einer reinen aprioriſchen Erkenntniß, in deren Besitz der menschliche Geist seyn soll, vollkommen consequente Ansicht, macht aber eine speculative Theologie nach unsern Begriffen schlechthin unmöglich. Denn in dieser kann von keinerlei Unterordnung und Abhängigkeit, oder wie man es sonst bezeichnen mag, weder des Christenthums von der Vernunft, noch umgekehrt die Rede seyn (nr. 2 und 3.). Außerdem ruht, um dieß vorläufig zu bemerken, was wir mit diesem Namen nennen, wesentlich auf der Ansicht, daß sich unsere Erkenntniß vollkommen und durchaus nach den Gegenständen richte, und daß die entgegengesetzte, namentlich auf dem Gebiete des Geschichtlichen, wohin jede geoffenbarte Religion, gehört, bis an Wahnsinn gränze (vergl. Beilage nr. 3.). Deßhalb muß man die speculative Theologie sorgfältig von dieser Religionsphilosophie unterscheiden.

5) Ob wir gleich mit vollem Rechte die speculative Theologie von der philosophischen Religionslehre, als einem Theile der Philosophie unterscheiden und absondern; so läßt sich doch die Berührung und Verbindung nicht verkennen, noch umgehen, in welche die speculative Theologie mit der Philosophie gesetzt ist. Das Gebiet der Speculation überhaupt ist das Gebiet der Philosophie. Diese Wissenschaft, ob wirklich vorhanden oder erst im Werden begriffen, hat doch ihrer Idee nach, die höchste Sphäre des Wissens, die Gränze menschlicher Erkenntniß und Einsicht, zu ihrem eigenthümlichen Gegenstande, und faßt sonach alles unter sich, was in irgend einer Beziehung auf ein Höchstes in der Erkenntniß ausgeht. Alle speculativen Erkenntniße, als solche, welche sich an den Gränzen unseres Wissens herum bewegen, fallen ihr als Theile anheim, welchen Namen sie übrigens auch tragen mögen. Die speculative Theologie ist also (nr. 1.) gleichfalls eine philosophische Disciplin.

Indeß wird doch die Philosophie in diesem umfassenden Sinne nie oder selten genommen. So viel sich aus dem Schwankenden und Willkührlichen, das von jeher an dieser Wissenschaft und in ihrem Gefolge sich befand, schließen läßt, ist ihr Object weit weniger die Geschichte, als nur die Natur überhaupt (äußere und innere), wenigstens ist diese überwiegende und vorherrschende Grundlage. Den Alten mag man es leicht vergeben, wenn sie dasjenige Gebiet, das weit ausgedehntere Aufschlüße über die der Philosophie eigenthümlichen Fragen von Gott, der Freiheit des Willens und der Unsterblichkeit der Seele, als die Natur zu geben vermag, außer Acht ließen; denn sie hatten mit uns verglichen eine

nach Inhalt und Umfang sehr armselige Weltgeschichte. Dagegen ist den christlichen Philosophen nicht wenig zu verargen, wenn sie dasselbe zur Sprache zu bringen unterließen, nachdem sie durch die Geschichte ihrer Wissenschaft belehrt seyn konnten, wie unempfindlich und stumm die Natur gegen ihre Forschungen und Nachfragen blieb. — Diesem zu Folge, und wenn man voraussetzt, was erst später gezeigt wird, daß der Gegenstand der speculativen Theologie nach seinem ersten und ursprünglichen Momente Geschichte ist, wäre die speculative Theologie keine philosophische Disciplin, die Philosophie im engern und gewöhnlichen Sinne genommen. Doch dieß mag ganz dahin gestellt bleiben; die Hauptsache bleibt immer den Einfluß zu kennen, welchen die Philosophie im engern Sinne, als höchste Wissenschaft der Natur und des menschlichen Geistes, auf die speculative Theologie ausübt.

6) Um diesen Einfluß oder das Verhältniß der Philosophie zur speculativen Theologie zu bestimmen, müssen beide als gegeben und bekannt betrachtet werden. Die speculative Theologie ist durch das Bisherige hinreichend bestimmt. Was aber die Philosophie betrifft, so finden wir uns in nicht geringer Verlegenheit. Offenbar wird doch zu der vorliegenden Untersuchung die wahre, ihrer Idee im Wesentlichen entsprechende und nicht irgend eine einseitige oder ganz irrige Ansicht von der Philosophie erfordert. Wo ist aber diese zu finden, oder vielmehr ist überhaupt eine solche vorhanden? Wenn wir dieß verneinen, so ist es gewiß keine besondere Meinung etwa nur von uns, sondern allgemein zugestandene Behauptung. Somit bleibt nichts übrig, als von jeder der vorhan-

denen

denen philosophischen Ansichten ihr Verhältniß zur speculativen Theologie nachzuweisen. Damit eben dieses Geschäft kein unendliches werde, kommt uns zweierlei zu gut: 1stens, daß das aufzusuchende Verhältniß keineswegs von einer detailirten und nach allen ihren Theilen explicirten Philosophie abhängig gemacht ist; 2tens, daß die Philosophie, historisch betrachtet, unter zwei allgemeine Gesichtspuncte gebracht werden kann, welche zu unserem Zweck vollständig hinreichen. Sollte sich aber ergeben, daß der eine so wenig als der andere zur Aufstellung einer speculativen Theologie nach den an diese bisher gemachten Anforderungen tauglich ist; so erheischt es offenbar die weitere Auseinandersetzung dieser Disciplin, die Grundlinien einer andern Ansicht über die Philosophie zu verzeichnen, welche die erstere möglich macht. Diese beiden Untersuchungen werden uns also zunächst beschäftigen.

A.

7) Durch die fast ins Unendliche gehende Mannigfaltigkeit von Ansichten und Meinungen, Begriffen und Ideen, welche uns die Geschichte der Philosophie darbietet, scheinen zwei große Puncte hindurch, gegen welche alle die unendlich vielen Einzelnheiten gravitiren. Diese constanten Pole all' der Veränderungen, welche die Idee der Philosophie von Thales bis auf uns, in einem Zeitraum von beinahe drittehalbtausend Jahren, erlitten hat, sind der Empirismus und Apriorismus, oder der Gegensatz der Erfahrung und der Speculation (sensu strictiori), des Verstandes und der Vernunft. Wie sich an diesen einzigen großen Gedanken in der Geschichte der Philosophie alle übrigen anschließen, so daß

aus dem Einen das Viele wird, erhellet, wenn man bedenken will, daß beſagter Gegenſatz als abſoluter und als relativer erſcheinen kann, ſo daß in jenem Fall die Erkenntniß aus bloßer Vernunft oder die Erkenntniße auf dem Standpunct der Erfahrung für ſchlechthin erdichtet und unwahr erklärt, im andern Falle aber der eine Standpunct dem andern nur untergeordnet und von ihm abhängig gemacht wird. Dem nachdenkenden und mit der Geſchichte der Philoſophie nur einigermaßen vertrauten Leſer wird nicht entgehen, daß, ob wir nun den Empirismus in ſeiner abſoluten Entgegenſetzung und Ausſchließung des Apriorismus, und umgekehrt, unſerer Unterſuchung zu Grunde legen, oder aber eine der vielen Modificationen, welche möglich ſind und wirklich wurden, im Weſentlichen ſtets das gleiche und ſelbe Reſultat für die ſpeculative Theologie ſich ergibt. Darum muß es durchaus angemeſſen erſcheinen, wenn wir für den Apriorismus den Platon, für den Empirismus den Ariſtoteles ſprechen laſſen, jene Männer, welche beide Anſichten ſo großartig und vollſtändig ausgebildet haben, daß ſie mit Recht als die Repräſentanten derſelben gelten können.

8) Nach Platon hat man die Vernunft, als das Organ der Erkenntniß des Wahren, Guten und Vollkommenen, von dem Vermögen der Erfahrungserkenntniße zu unterſcheiden. Die Vernunfterkenntniße ſind in der menſchlichen Seele auf angeborene Weiſe enthalten und in Anſehung ihres Realgrundes, das principium essendi, von den Erfahrungserkenntnißen, d. h. von allem, was dem menſchlichen Geiſte äußerlich iſt, ſchlechthin unabhän-

gig. Die Erfahrungserkenntniße machen nur das principium cognoscendi von jenen aus, oder nach Platons Ausdrucke: die Seele erinnert ſich der Ideen des Wahren, Guten und Vollkommenen in und durch die Gegenſtände der Erfahrung. Die menſchliche Seele iſt ein verſchloſſenes Buch, das an dem Leitfaden der Erfahrung des Lebens und der Wirklichkeit ſeine Lehren entfaltet, nicht zwar als ob jenes nur die Selbſtlauter enthielte und dieſe die Mitlauter lieferten — das iſt ſo wenig die Meinung des Apriorismus, als es die des Empirismus ſeyn kann — vielmehr iſt in jenem alles ſchon gelegen, was zu einer Sylbe gehört und dieſe ſelbſt. Aber die Erfahrung macht, daß jene zu einem Laut wird und ſich ſelbſt ausſpricht. Das Ganze alſo iſt durch die Erfahrung und das Leben weder einer Vermehrung noch Verminderung fähig; es iſt ein für allemal gegeben, ſchlechthin das, was es iſt: und auch nicht gegeben, nämlich für das Bewußtſeyn; wie ein Teſtament, das vor der Eröffnung zwar etwas, aber auch, nämlich für die, welche es betrifft, ohne davon unterrichtet zu ſeyn, ein Nichts iſt. Der Act der Eröffnung auf beiden Seiten vermag nicht das geringſte zu ändern; es iſt alles wie vorher. Was vorher überhaupt etwas war, das iſt noch jetzt dasſelbe, was es war, nur iſt es jetzt für Jemand gleichſam zum Genuß, dort des Bewußtſeyns, hier des Beſitzes. Was aber die Erfahrung tauglich macht, die Erkenntniße des Wahren, Guten und Vollkommenen zum Bewußtſeyn zu bringen, das iſt die Verwandtſchaft, die Abkunft, welche ſie von jenen, den Ideen nämlich, herleitet. Die wirklichen Dinge, mit welchen ſich die Erfahrungserkenntniß beſchäftigt, im weiteſten Sinne des Worts, ſind nämlich nichts anderes als Abbil-

der, ὁμοιώματα, von den Ideen oder Urbildern, παραδείγματα, Schattenbilder von einem andern, das den Schatten wirft, dem wahrhaft Seienden, τὸ ὄντως ὄν.

Die Begriffe und Ideen nun, welche man unter dem Namen Religion zusammenfaßt, wurden zu allen Zeiten als die vornehmsten und höchsten angesehen; und wo man angeborene und apriorische Erkenntniße behauptete, hat man immer vorzüglich auch diese darunter verstanden. Alle Religion für den Menschen ist demnach etwas durchaus Innerliches und vollkommen Bestimmtes, durch nichts von außen modificierbar. Denn alles, was von außen kommt, vermag die angeborenen Ideen nur ins Bewußtseyn hervorzurufen, oder die hervorgerufenen mit größerer Klarheit, mithin intensiv stärker, empfinden zu lassen. Wollte man annehmen, daß durch ein in hohem Grade gelungenes Vordringen der Intelligenz im Gebiete der Natur und Geschichte, oder durch die Belehrung eines außerordentlich begabten Mannes und dergl. die Ideen der Religion erweitert oder auf irgend eine Weise maaßgebend bestimmt werden könnten, so würden sie nicht mehr als angeborene und apriorische gelten können. Denn es ist ja eben die Lehre des Apriorismus, daß der Mensch über das wahrhaft Seiende allein an sich angewiesen sey, indem er dasselbe nicht bloß als innerhalb gewißer Gränzen bestimmbare Anlage, sondern ein für allemal abgegränzt und bestimmt, d. i. baar und fertig in sich trägt. Bezeichnen wir, um die Sache zur höchsten Klarheit zu bringen, die auf der Tiefe der menschlichen Intelligenz ruhenden Ideen der Religion mit X, so ist es nach der Lehre des Apriorismus

Aufgabe des Menschenlebens — in dieser Welt — dieses in A zu verwandeln, so daß X = A wird, d. h., daß alles, was in Beziehung auf Religion auf dem Grunde der menschlichen Seele schlummernd liegt, ins Bewußtseyn gebracht werde. Hier ist mithin zwischen der impliciten oder latenten und der explicirten oder bewußten Religion kein anderer Unterschied, als der, welcher zwischen dem wirklichen und möglichen, oder, um mich der sehr bezeichnenden Ausdrücke Schellings zu bedienen — dem actu — und potentiâ seyenden Bewußtseyn obwaltet. Alle andern Unterschiede sind, wie man leicht sieht, absolut ausgeschlossen. Ganz unmöglich ist nach dieser Lehre, daß die explicite Religion oder das religiöse Bewußtseyn größer wird als die implicite. Mithin ist alle Religion, die der einzelne Mensch oder die ganze Menschheit auf ihrer Wanderung durch dieses abbildliche, bloßen Erscheinungen und Schatten darbietende Universum sich zu eigen machen mag, wo nicht hinter der angeborenen zurück, doch höchstens ihr gleich. Nach dem aber, was wir über speculative Theologie bisher festgestellt haben, wird durch das Christenthum, als Object betrachtet, in religiösen Dingen etwas für den menschlichen Geist gesetzt, was vor jenem nicht in diesem vorhanden war, noch überhaupt das gleiche ist mit dem, was die menschliche Intelligenz aus der Betrachtung der äußern und innern Natur an religiöser Erkenntniß gewinnen mag (4). Eine speculative Theologie läßt sich daher mit dem Aprioriſmus in der Philosophie nicht ohne Widerspruch zusammen denken. Denn dieser kann mit Folgerichtigkeit nur auf einen Naturalismus in der Theologie führen; und was man unter dem Namen des Rationalismus begreift, und von

dem Naturalismus unterscheidet, liegt schon über die Gränzen eines consequenten Apriorismus hinaus. Entweder also muß man zeigen, daß eine aprioriſche Philoſophie irrthümlich iſt, und keinen haltbaren Grund in dem Weſen der menſchlichen Intelligenz aufzuweiſen hat, oder man muß ſich zufrieden ſtellen, dem Chriſtenthum eine durchaus untergeordnete, dem, was es für ſein eigenthümliches Weſen ausgibt, widerſprechende Rolle gegenüber der Vernunft angewieſen zu ſehen (gegen nr. 2 u. 3.), einer Vernunft, nicht nur wie ſie der Philoſoph beſitzt und in ſich ausgebildet hat, ſondern ſelbſt derjenigen des gemeinen Mannes. Denn die Behauptung der Philoſophie, daß die religiöſen Begriffe und Ideen dem Menſchen angeboren ſeyen, erſtreckt ſich auf jedes individuelle Bewußtſeyn, und ſomit kann auch den Armen am Geiſte, welche ſich demüthig und gläubig dem Chriſtenthum hingeben, nichts Neues und was ſie nicht ſchon in ſich hätten, beigebracht werden, weil auch ſie alle Schätze der Religion, wenn gleich unbewußt und verborgen, in ihrem Innerſten tragen. Es bliebe mithin, wenn jener Beweis nicht geführt werden kann, und der Naturalismus als einzige und vollkommen zureichende Religion nicht angenommen werden will, nur das einzige Mittel, die Philoſophie gänzlich zu ignoriren, ihr allen Einfluß und jeden Bezug auf die Religion und Theologie abzuſprechen (vergl. Beilage nr. 4.). Aber alsdann wären die letzten Dinge ärger als die erſten. Denn der Einfluß, welchen ſich die Philoſophie im Gebiete aller Religion vindicirt, lautet eigentlich nur dahin, zu beſtimmen, welcher religiöſe Gehalt dem menſchlichen Geiſte, abgeſehen von aller poſitiven Religion, ſchon als ſolchem und in dem Verhält-

niße, in welchem er zur Natur ſteht, zukomme. Nimmt man nun an, wie es als Dogma ſchon hin und wieder ausgeſprochen und ſanctionirt wurde, daß dem menſchlichen Geiſte urſprünglich und außer dem Zuſtand der Gnade durch die Erlöſung nichts derlei zu gut komme, daß das menſchliche Bewußtſeyn durch das unſelige Ereigniß des Sündenfalles alle Kraft und Selbſtſtändigkeit in den Dingen des Heils verloren habe; ſo iſt einem ſolchen Geiſte und einem ſolchen Bewußtſeyn gar nicht, oder nur durch eine totale, vollſtändige, das ganze Seyn und Weſen betreffende Umſchaffung, zu helfen (vergl. Beilage nr. 5.). Wie ſie, der Geiſt und das Bewußtſeyn, für alle Religion = o ſind, ſo iſt es auch die Religion für ſie, inſoferne ſie in ihnen gar keinen Anknüpfungs- und Berührungspunct, mithin nicht einmal die allererſte Bedingung ihrer Wirkſamkeit findet.

Wenn wir aber bei denjenigen, deren philoſophiſche Anſicht zu der oben ausgeführten gehört, ſtatt eines ſtrengen Naturalismus einen ſogenannten Rationalismus antreffen, ſo kann das nur aus Mangel an Conſequenz erklärt werden. Dieſer Mangel iſt zuzuſchreiben, theils einem gewißen Grad von Ehrfurcht, die auch ſie vor dem Chriſtenthume haben und die ſie abhält, nach der ganzen Strenge ihrer Prämiſſen zu verfahren; theils und wohl meiſtens einer mangelhaften und unſichern Einſicht in das Weſen derjenigen philoſophiſchen Anſicht, von der ſie fortgezogen werden, und damit auch des wahren Zuſammenhanges derſelben mit dem Chriſtenthum; theils endlich der Kraft der Wahrheit, welcher ſelbſt der conſequenteſte Denker, auf Koſten ſeiner Syllogismen, zuweilen gleichſam unterliegt, und welche macht, daß er allmählig von

der Bahn seiner Schlüße ab, in eine engere Berührung mit dem Rechten und Wahren kömmt, als nach der Beschaffenheit jener möglich wäre (Vergl. Beilage nr. 6.).

9) Die Grundlehren des zweiten Hauptgesichtspunctes der historischen Philosophie — des Empirismus — sind in directer Beziehung auf den Apriorismus entstanden, und müssen in diesem Gegensatz aufgefaßt und begriffen werden. Aristoteles nahm an den Ideen seines Lehrers Platon Anstoß, (Locke an den angeborenen Wahrheiten des Cartesius, des Herbert von Cherbury u. a.) und gerieth auf eine eigene Ansicht, die, wie man kühn behaupten darf, in der Folgezeit nicht tiefer begründet oder weiter fortgeführt, sondern, wo nicht verdorben, doch nur mit Zusätzen versehen worden ist. Aristoteles wollte in der Höhe der Einsicht und Erkenntniß nicht hinter seinem Lehrer zurückbleiben; er wollte, was Platon in seinen angeborenen Begriffen und deren Gegenständen, den Ideen, erkannte, gleichfalls, aber auf eine Weise erreichen, die eine zuverläßigere Beziehung auf Wahrheit hätte. Deßhalb gab er den höchsten Begriffen eine ganz andere Stellung zur Erfahrung und Wirklichkeit, als jener gethan hatte. Nach Aristoteles hat die Erfahrung ein positives und reelles, ja fundamentales Verhältniß zu dem Höchsten in unserer Erkenntniß, nach Platon nur ein negatives und secundäres. Dem zu Folge war die erste Lehre des Empirismus: daß wir auf angeborene Weise nichts wissen, unser Bewußtseyn ursprünglich leer sey — einer tabula rasa vergleichbar — erst mit, in und durch die Erfahrung mit den ersten und allen folgenden Erkenntnißen erfüllt werde.

Die Erfahrung ist aber zweitens eine unmittelbare Erkenntniß des Einzelnen, und auf sie gestützt, entspringt das mittelbare Wissen und alle, selbst die höchste Wissenschaft. Durch Aufklärung also drittens der Thatsachen der Erfahrung mittelst des zergliedernden Verstandes und durch Aufsuchung des Allgemeinen und Nothwendigen in ihnen gelangen wir zur Wahrheit und zum Wahren, τὸ ὄντως ὄν. Die höchsten Begriffe und Ideen sind mithin nicht das prius, auf welche wir, als vor aller Erfahrung vorhandene Principien, die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge, das Allgemeine und Gleiche in ihnen und die Gesetze ihrer Verschiedenheit und ihres Flusses — die ῥοή des Heraklit — beziehen, sondern das posterius, das Resultat einer nachdenkenden Betrachtung des Wirklichen mittelst des vom Besondern, τὰ καθ' ἕκαστα, zum Allgemeinen, τὰ καθ' ὅλον, fortschreitenden Verstandes.

Unmöglich kann es schwer fallen, aus den Principien des Empirismus den Schluß abzuleiten, daß er, über die Erfahrung hinaus, eine Erkenntniß der übersinnlichen Dinge hervorzubringen, schlechterdings untauglich sey. Wenn man auch nicht der Ansicht huldigt, daß die Natur Gott verberge — woraus gar nicht folget, was Schelling gegen Jacobi folgerte: die Natur sey der verborgene Gott (Schellings Denkmal ꝛc. S. 87. vergl. Beil.) — eine Ansicht, welche den Irrthum begünstigt, als ob man seine Blicke von den uns umgebenden Dingen wegzuwenden habe, um Gottes inne zu werden; so muß man sich doch gestehen, daß die Art und Weise des Empirismus, von einem Unmittelbaren in den Thatsachen der Erfahrung, durch lauter Ver-

mittelungen hindurch, zum Allgemeinen, Allgemeinern und Allgemeinsten aufzusteigen, ganz von derjenigen verschieden ist, wodurch wir uns des Uebersinnlichen als etwas Realen und wahrhaft Wirklichen bewußt werden: nicht als ob deßhalb der Empirismus die Ideen des Uebersinnlichen läugnete oder widerlegte, da er sie vielmehr nur nicht zu erreichen vermag. Erst dann, wenn er sich für den einzig möglichen Weg zu einer untrüglichen Erkenntniß des Objectiven ausgibt — was bei seinen Vertheidigern begreiflich immer geschieht — führt er in Ansehung des Uebersinnlichen nothwendig zum Skepticismus, und wenn dieser dogmatisch wird, zum Fatalismus und Atheismus. Um den Grund davon mehr nur anzudeuten, als auszuführen, so liegt er darin, daß alle Erkenntniß von übersinnlichen Dingen nicht allein mittelbar oder durch bloße Schlüße erreicht wird, sondern theilweise auf einer Unmittelbarkeit des Bewußtseyns ruht, die aber ganz von derjenigen Unmittelbarkeit verschieden ist, in welcher sich, nach der Behauptung des Empirismus, das Einzelne der Erfahrung uns ankündigt. Indem also die letztere Unmittelbarkeit des Bewußtseyns ausschließlich, d. i. als die einzige statuirt wird, geht das rechte Fundament der übersinnlichen Erkenntniße und somit diese selbst mit ihren Objecten verloren. Zwar haben die Verfechter des Empirismus diesen Folgen auszuweichen gesucht, und eine Erkenntniß auch der übersinnlichen Dinge zu besitzen immer vorgegeben. Allein hiebei vermißt man gänzlich die ihnen sonst eigenthümliche Gründlichkeit und Consequenz. Der erste Beweger oder der Gott des Aristoteles, um das eben Gesagte an einem Beispiel zu erläutern, so wenig Göttliches auch an ihm ist,

hat dieses mangelhafte und verkümmerte Daseyn doch nur einem Sprung im Schließen zu verdanken. Denn die Betrachtung des Flußes und des fortwährenden Wechsels der Dinge in der Natur mittelst des Verstandes führt nothwendig auf eine unendliche Reihe von bewegenden Ursachen, mithin auf keinen primus motor; und der Act, wodurch in dieser Reihe ein letztes oder erstes Glied gesetzt, sie selbst also endlich gemacht wird, ist eine unmittelbare Entscheidung, zu welcher kein Grund, weder in der Erfahrung, noch viel weniger in den Gesetzen der Verstandesthätigkeit gelegen ist. Da es aber außer der Unmittelbarkeit, womit sich die Thatsachen der Erfahrung geltend machen, nach dem Empirismus keine andere gibt; so ist die Annahme eines ersten Bewegers, der selbst nicht bewegt wird, ein Abfall von den Consequenzen dieses Systems.

Die Geschichte des Locke'schen Empirismus weiset thatsächlich nach, was wir aus der Natur der Sache abgeleitet haben. Bekanntlich wurde durch ihn David Hume auf seinen Skepticismus geführt; außerdem aber wird von den Geschichtschreibern der Philosophie Materialismus, Atheismus und Irreligion als unmittelbare Folge des Empirismus angegeben (vergl. Tennemanns Grundriß der Geschichte der Philosophie 5te Aufl. S. 396.).

Wenn aber der Empirismus sich nicht einmal zu den Wahrheiten der natürlichen Religion gültig zu erheben vermag, so wird er zum Zwecke einer speculativen Theologie noch viel unbrauchbarer seyn, als selbst der Apriorismus (vgl. nr. 7.). Diejenigen unter den Kirchenvätern, welche für die Theologie

nicht alle Philosophie verwarfen, haben darum wohl richtiger geurtheilt als die Scholastiker, wenn sie dem Platonismus vor der peripatetischen Philosophie den Vorzug gaben (vergl. Beilage nr. 7.).

10) Wenn es mit der Behauptung (vgl. nr. 6 u. 7.) seine Richtigkeit hat, daß sich die ganze Geschichte der Philosophie in den angegebenen zwei Gesichtspuncten bewege, aus ihnen vollständig erklären und begreifen lasse; wenn namentlich, was von ihnen in Bezug auf die speculative Theologie nachgewiesen wurde, von jedem einzelnen philosophischen Systeme im Wesentlichen behauptet werden muß: so erhellet, daß alle bisherige Philosophie untauglich sey zur Aufstellung einer Philosophie des Christenthums. Zugleich ist damit nicht nur eine Erklärung all' der insoferne mißlungenen Versuche auf dem letztern Gebiete gegeben, als sie sich auf eine, wann immer geltend gemachte Philosophie stützten, sondern auch die Erscheinung begriffen, wornach manche Theologen, von den ersten Zeiten bis auf uns herab, aus Besorgniß für das Christenthum aller Philosophie und Vernunft den Stab gebrochen haben. Außerdem wird man noch bemerkt haben, daß nicht bloß irgend eine Seite der gedachten Grundgesichtspuncte der geschichtlich gegebenen Philosophie, sondern sie selbst ganz und gar eine speculative Theologie unmöglich machen. Jene also, welche gerne mit Mischungen umgehen, Bretter zusammenleimen, um sie Andern für ein Ganzes aus einem Stück aufzubinden; ferner jene, welche sich zu der Maxime der Mittelstraße immer und überall bekennen, wenn auch die zwei absurdesten Extreme sich gegenüberständen: alle diese Synkre-

tiſten und Synthetiſten haben hiebei nichts zu ſchaffen. Denn es handelt ſich offenbar um eine dritte philoſophiſche Anſicht, die, ſtatt aus jenen beiden zuſammengeſetzt zu ſeyn, ſie vielmehr völlig und ſchlechthin zurückweist und nichts anderes mit ihnen gemein hat, als daß ſie ihren Erklärungsgrund abgibt, d. i. begreiflich macht, wie ſie als irrthümliche Richtungen entſtehen konnten. Kurz, zur Begründung einer ſpeculativen Theologie gehört eine über den Empirismus und Apriorismus hinausgehender Rationalismus *) (in der Philoſophie), wovon wir jetzt das Nöthige angeben wollen.

B.

11) Grundlos iſt vor allem die Art, wie man das Verhältniß und den Unterſchied zwiſchen empiriſcher und rationaler Erkenntniß zu beſtimmen gewußt hat: dieß iſt das Reſultat des unter A Geſagten. Zugleich iſt dieſer Unterſchied untauglich, um wichtige Folgerungen daraus zu ziehen. Dagegen iſt die Unterſcheidung von mittelbarer und unmittelbarer Erkenntniß vorzüglich geeignet, einen richtigen Blick in die Natur unſeres Erkenntnißvermögens zu werfen. — Was zuvörderſt die unmittelbare Erkenntniß anbelangt, ſo liegt in ihr der Begriff von Gränzen und Schranken für die Intelligenz. Denn was unmittelbar erkannt wird, und abſolut oder

*) In der Geſchichte der Philoſophie pflegt man dem Empirismus den Rationalismus entgegenzuſetzen, aber mit Unrecht. So ſpricht man von einem Platoniſchen, Leibnitziſchen ꝛc. Rationalismus, ſtatt dieſe und ähnliche Anſichten mit dem Worte Apriorismus zu bezeichnen.

ſchlechthin gewiß heißt, iſt eben ein ſolches in Anſehung deſſen kein anderes gefunden werden kann, das es vermittelte und begründete. Bei jeder mittelbaren Erkenntniß findet das Gegentheil ſtatt. Das Geſetz dieſer iſt in der Formel enthalten: wenn die Erkenntniß A iſt, ſo iſt auch die B, oder B iſt, weil A iſt; das Geſetz der unmittelbaren Erkenntniß heißt aber: ſo gewiß die Intelligenz iſt, was ſie iſt (d. h. nicht für ſich allein, ſondern in dem Verhältniß zu dem, was ſie nicht iſt), ſo gewiß iſt auch die unmittelbare Erkenntniß U. Daß Dinge außer uns, und von unſerer Intelligenz unabhängig exiſtiren, iſt z. B. eine ſolche unmittelbare Erkenntniß. Denn es kann ſchlechterdings eine andere nicht aufgefunden werden, welche vollſtändig das enthielte, worauf ſich die Intelligenz bei der Behauptung eines objectiven Daſeyns der Dinge ſtützt. Hierin wird ſich alſo der menſchliche Geiſt einer gewißen Schranke bewußt, welche jedoch die unmittelbare Erkenntniß nicht ungewißer oder unſicherer, als die mittelbare macht.

12) Es gibt aber keine bloß mittelbare oder bloß unmittelbare Erkenntniß. Als ſolche exiſtiren ſie nur ideell oder im Begriffe; vielmehr iſt jede Erkenntniß beides zugleich oder eigentlich, an jeder Erkenntniß kommen beide als Momente vor, wovon bald das eine, bald das andere ausſchließlich betrachtet wird. Beachtet man an dem Erkennen allein das mittelbare Moment, d. h. ſucht man eine Reihe von Erkenntnißen, ſoferne ſie ſich wechſelſeitig vermitteln, bedingen oder begründen, ſo findet man ſich auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft im engern und gewöhnlichen Sinne, wo man ſie als eine Erkenntniß aus Gründen definirt, wie ſchon Ariſtoteles

gethan; und die Philoſophie gleichfalls darunter ſubſumirte. Dahin gehören, die Phyſik, Mathematik überhaupt, die ſogenannten sciences exactes. Beachtet man aber das Unmittelbare im Erkennen, wie und inwieferne es am Mittelbaren, und mit ihm zu einem Ganzen, zur Totalität des Wiſſens, verbunden iſt; ſo findet man ſich auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft im weitern Sinne, auf dem der Speculation oder Philoſophie (sensu lato). Daraus geht hervor, daß ſich die Philoſophie nicht mit dem bloß Unmittelbaren in unſerer Erkenntniß, wie Jacobi meinte, beſchäftigt, wo gar kein wiſſenſchaftliches Fortſchreiten von dem einen zum andern, ſondern nur ein Verkündigen des Unmittelbaren als ſolchen, ein Verſichern ſeines Vorhandenſeyns, möglich wäre. Vielmehr iſt es die Aufgabe der Philoſophie im weitern Sinne, und darin beſteht ihr wiſſenſchaftlicher Proceß, vom Bedingten und Mittelbaren ausgehend, den Zuſammenhang des Unbedingten mit ihm, die beiderſeitige Scheidung und die Beſchaffenheit der gemeinſchaftlichen Gränze oder des Bandes, welches in letzter Inſtanz als unendlich klein erſcheinen, und ſomit einen beinahe ſtetigen Uebergang von dem einen zum andern anzeigen wird, ausfindig zu machen. Dieſes Geſchäft iſt weder unbedeutend, noch ſo leicht, als es beim erſten Anblick ſcheinen möchte. Denn insgemein wird viel zuviel für unmittelbar und nicht weiter begründbar gehalten, als der Wahrheit gemäß iſt; und ſo läßt ſich durch vorſichtiges und naturgemäßes Vordringen in der Reihe der Gründe und Bedingungen das Unmittelbare bis zu einem minimum reduciren. So wird z. B. in der Phyſik das Geſetz der urſächlichen Verbindung der Dinge in der Natur als unmittelbar

gewiß angenommen und vorausgesetzt, aber in einem solchen Umfange und so wenig gleichsam abgeschliffen, daß die Metaphysik noch eine Reihe von Sätzen, von dem für unmittelbar gehaltenen Gebiete des Causalitätsgesetzes als mittelbare Wahrheit ablösen und das, was an ihm nicht weiter zu begründen ist, als ein Kleinstes hinstellen kann. Ferner die Erkenntniß des Absoluten ist in jedem menschlichen Bewußtseyn, sobald es sich aus dem Zustande der Thierheit erhoben hat, auf unmittelbare Weise enthalten. Die Philosophie kann nun zwar das Daseyn Gottes auch nicht erweisen, soferne man darunter das mittelbar gewiß machen versteht; vielmehr muß sie es eben nehmen, so wie es sich gibt, d. h. unmittelbar. Aber es ist doch zwischen dem gemeinen und philosophischen Bewußtseyn von dem Daseyn eines höchsten Wesens ein unendlicher Unterschied. In diesem ist die Erkenntniß des höchsten Wesens allein in dem Puncte des Daseyns, des Real- und Wirklichseyns, in jenem in allen andern Beziehungen auf unmittelbare Weise vorhanden. Aber bis dahin vorzudringen, wo die Fäden der Erkenntniß so ungemein fein und zart gesponnen, daß unsere Augen fast zu groß sind, um sie zu erblicken, ist unendlich schwieriger, als all' die Operationen und Manipulationen mit dem Sinnenfälligen, dem Tastbaren und Greifbaren. Die Philosophie ist also die Wissenschaft im weitern, aber auch höhern Sinne, oder die Lehre von den Gränzen des menschlichen Wissens, in zweierlei Rücksicht: 1stens weil sie sich auf den Gipfel des mittelbaren Wissens, mithin aller Wissenschaft im engern Sinne, stellen muß, um den Punct der Verbindung und Scheidung, überhaupt den Uebergang des Mittelbaren zum Unmittelbaren zu finden;

2tens

2tens insoferne sie auf das Unmittelbare als auf ihre Endabsicht ausgehet, jenes Unmittelbare, das sich dem Bewußtseyn als Gränze oder Schranke der Intelligenz characterisirt.

13) Soferne die Objecte, auf welche sich der menschliche Geist im Wissen bezieht, als ein für allemal und stets als dieselben gegeben betrachtet werden können, wie dieß in Ansehung der äußern und innern Natur, aber nicht in Beziehung auf das Wirkliche in der Geschichte, da diese immer Neues hervorbringt, statt findet; insoferne läßt sich das daraus hervorgehende mittelbare und unmittelbare Wissen als abgeschlossen und vollendet, d. h. nach Intension und Extension bestimmt betrachten. Das heißt, es läßt sich die Einsicht gewinnen, wie weit uns die Natur führt, und wo sie uns stehen läßt, welche Bestimmtheit und Concretheit, um mich dieses barbarischen, aber sehr bezeichnenden Wortes zu bedienen, die Ideen des Rechts, der Sitte (im höhern Sinne) und der Religion durch sie erlangen. Auf diesem Puncte beginnt aber auch der ungeheure Mißgriff und die alle speculative Theologie vernichtende Behauptung, als ob in jenen, nur durch die Natur in und außer uns bestimmten, Ideen das Höchste und Letzte also die Totalität alles dessen gegeben sey, was der menschliche Geist in Ansehung ihrer überhaupt erreichen und wissen kann.

14) Hiemit sind wir bei der Entscheidung der Frage nach der Möglichkeit der speculativen Theologie im Besondern, welche oben (nr. 2.) nur im Allgemeinen gelöst wurde, angelangt. — Wenn diejenige speculative Wissenschaft, welche an der innern und äußern Natur, als ihrem Objecte das Un-

mittelbare, nicht weiter zu Vermittelnde und Begründende, alſo das Abſolute, wie es an dem Mittelbaren, Bedingten und Relativen iſt, und ſich von ihm ſcheidet, nachweist, und damit die Ideen der Religion, der Sitte und des Rechts auf ihre Weiſe beſtimmt und vollendet; wenn aus dieſem Proceße erhellet, daß die durch ihn gefundenen und beſtimmten Ideen keineswegs als etwas Geſchloſſenes und Vollendetes erſcheinen, daß ſomit der menſchliche Geiſt darin ſein ganzes Vermögen nicht abſolut, ſondern allein in Bezug auf das beſtimmte Object (die Natur) erſchöpft habe: ſo folgt, daß dieſe Wiſſenſchaft zwar zu der höchſten, dem Menſchen erreichbaren gehöre, aber dieſe nicht ganz ſey. Die letztere kann offenbar nur diejenige ſeyn, welche die Gränzen der menſchlichen Intelligenz, gegenüber allem möglichen Objectiven, alſo auch dem in der Geſchichte, zu beſtimmen ſucht. Denn objectiv und wahrhaft real iſt die Geſchichte eben ſo gut als die Natur, ſonſt aber an Aufſchlüßen, die zu den wichtigſten und des angeſtrengteſten Forſchens würdigen von jeher gerechnet wurden, weit reicher als dieſe (nr. 5.). Da aber die Geſchichte a parte post unendlich iſt, ſo muß, von allen andern Hinderniſſen abgeſehen, dieſe Wiſſenſchaft, welche Philoſophie im eminenten Sinne heißen kann, als ein unendlicher, nie vollkommen abzuſchließender Proceß oder als progressus in infinitum vorgeſtellt werden. Die ſpeculative Theologie iſt aber nicht die, die Philoſophie im gewöhnlichen Sinne zu der κατ' ἐξοχήν zu erheben beſtimmte Wiſſenſchaft, ſondern diejenige, welche nur zwiſchen beiden liegt. Sie hat nämlich die Aufgabe, die Ideen der Religion (wovon unzertrennlich die der Tugend und des Rechts), wie ſie aus dem Chri-

stenthum, als Object betrachtet, fließen, wissenschaftlich zu bestimmen. Der Gegenstand oder das Object der speculativen Theologie ist somit nicht die Natur, welche ihr nur zur Voraussetzung dient, auch nicht das durch die Weltgeschichte überhaupt gegebene Reale, sondern die Krone derselben, das Christenthum in ihr.

Die Gränzen der menschlichen Intelligenz (in der oben weiter auseinandergesetzten Bedeutung), gegenüber dem Christenthum, im Verhältniß zu den Gränzen derselben Intelligenz, gegenüber der Natur, näher zu bestimmen und sofort den Begriff der speculativen Theologie vollständig zu machen, scheint nun zunächst und unmittelbar unsere Aufgabe zu seyn. Da aber die speculative Theologie nach allem Bisherigen ein Theil der Philosophie der Geschichte überhaupt ist, insoferne sie das Höchste in der Geschichte, das Christenthum — dessen Grundcharacter Geschichte ist — zum Object hat; so muß als unumgänglich erachtet werden, einige Winke über die Philosophie der Geschichte im Allgemeinen voranzuschicken.

15) Obgleich, wie schon oben bemerkt worden, die Philosophie zum großen Hinderniß für die Aufklärung der ihr eigenthümlichen Ideen, unterlassen hat, die Weltgeschichte ebenso sehr als die Natur in beharrlicher Forschung um Rath zu fragen; so ist sie doch, wenn auch auf andern Wegen und durch andere Mittel auf die Grundfrage aller Geschichtsphilosophie zu sprechen gekommen. Welches sind, so lautet sie, die Grundfaktoren des Weltlaufs und der Weltgeschichte? Ist's göttliche und menschliche Causalität zugleich, oder blinde Nothwendigkeit, die keine Ursache außer ihr bestehen läßt,

oder ist die Weltgeschichte das Produkt bloß der menschlichen Freiheit, seiner Begierden, Launen und Leidenschaften? Kurz ist die Weltgeschichte der Schauplatz zweier in einander eingreifenden Welten, oder ist sie „vor- und rückwärts ein bloßes Schattenspiel durcheinander fahrender Elemente innerhalb eines leeren Todtenschedels, der Raum und Zeit heißt: Ist insbesondere diese Erde nur ein Sandhügel, auf dem sich Ameisen um die Weltherrschaft streiten und Mücken einen Sommertag im Gaukelscheine eingebildeten Lebenslichts vertanzen *)." Daß nicht der Mensch das in der Weltgeschichte allein thätige Princip sey, und was er verursachen und produciren kann, nicht ihren ganzen Inhalt ausmache, so wie, daß eben dasselbe Wesen, welches uns die Betrachtung der innern und äußern Natur kennen gelehrt hat, mitwirkend auf dem Schauplatz der Begebenheiten auftrete, kann als eine schon vor der Philosophie der Geschichte vorhandene, d. i. von ihr unabhängige, mögliche Wahrheit angesehen werden. Nicht darnach also ist jetzt die Frage, sondern darnach, was sich über diesen Fundamental-Satz hinaus aus einer speculativen Betrachtung der Geschichte gewinnen lasse und auf welche Weise.

Man kann das in der Geschichte gegebene Reale nur berühren, oder sich darein vertiefen. Dort erscheint es als eine Reihe flüchtig vorübereilender bloßer Gestalten; hier als eine bedeutungsvolle Kette ernster Begebenheiten. Jenes ist die nackte Erzählung von Erscheinungen ohne das Erscheinende, von Schatten ohne das, welches den Schatten wirft,

*) C. A. H. Clodius von Gott ꝛc. II. Thl. 2e Abthl. S. 84.

eine Chronik des Ephemeren und Vergänglichen, soferne es dieses ist. Aber nicht alles, was in einer geschichtlichen Begebenheit ins Daseyn getreten, vermag erscheinend sich geltend zu machen; gerade das Höhere und Wesenhafte ist dem sinnlichen Auge entrückt, ob es gleich eben so gut gegeben und gesetzt ist als sein Zufälliges, seine Gestalt oder sein Kleid. Deßhalb vermag es jener Empirismus in der Geschichte, die blos sinnliche Historie nicht, das Wirken des Weltgeistes, die feinern, nach allen Regionen des Geschehenen sich hinziehenden Fäden eines überweltlichen Eingreifens zu bemerken, und alle die Richtungen dieser Wirksamkeit in dem Centralpunkt des Ganzen aufzufassen. Selbst die verständige, im engern Sinne sogenannte Historie, der Pragmatismus der Geschichte ist nicht im Stande bis dahin zu dringen, wo sich die Geschichte in Ideen der Religion, der Tugend und des Rechts ausspricht oder eigentlich auflöst. Dieses Hervorbrechen einer rein-geistigen Welt in der Geschichte und das Zurücktreten und Verbleichen der bloßen Erscheinungen und Gestalten vor dem Strahlenglanze jener zu betrachten und zu beschreiben, ist das Geschäft der vernünftigen Historie, des Idealismus (von den Ideen der Geschichte sogenannt), oder der Philosophie der Geschichte.

Die Zahl der schaffenden Kräfte in der Geschichte, bemerkt hierüber Wilhelm v. Humboldt vortrefflich *), wird durch die unmittelbar in den Begebenheiten auftretenden nicht erschöpft. Wenn der Geschichtforscher auch alle einzeln

*) Von der Aufgabe des Geschichtschreibers: in den Abhandlungen der Akademie zu Berlin. Jahrg. 1821. S. 304 ff.

und in ihrer Verbindung durchforscht hat, die Gestalt und die Umwandlungen des Erdbodens, die Veränderungen des Clima's, die Geistesfähigkeit und Sinnesart der Nationen, die noch eigenthümlichere Einzelner, die Einflüße der Kunst und Wissenschaft, die tief eingreifenden und weit verbreiteten der bürgerlichen Einrichtung, so bleibt ein noch mächtiger wirkendes, nicht in unmittelbarer Sichtbarkeit auftretendes, aber jenen Kräften selbst den Anstoß und die Richtung verleihendes Princip übrig, nämlich Ideen, die ihrer Natur nach außer dem Kreise der Endlichkeit liegen, aber die Weltgeschichte in allen ihren Theilen durchwalten und beherrschen (S. 318.). Für die menschliche Ansicht, welche die Plane der Weltregierung nicht unmittelbar erspähen, sondern sie nur an den Ideen erahnden kann, durch die sie sich offenbaren, ist daher alle Geschichte nur Verwirklichung einer Idee und in der Idee liegt zugleich die Kraft und das Ziel; und so gelangt man, indem man sich blos in die Betrachtung der schaffenden Kräfte vertieft, auf einem richtigern Weg zu den Endursachen, welchen der Geist natürlich nachstrebt. Das Ziel der Geschichte kann nur die Verwirklichung der durch die Menschheit darzustellenden Idee seyn, nach allen Seiten hin, und in allen Gestalten, in welchen sich die endliche Form mit der Idee zu verbinden vermag und der Lauf der Begebenheiten kann nur da abbrechen, wo beide einander nicht mehr zu durchdringen im Stande sind (S. 321.).

16) Eine andere gleichfalls zum Allgemeinen unserer Untersuchungen gehörige Frage ist die nach dem Grade des Fürwahrhaltens und der Gewißheit, welche sich in der specu-

lativen Theologie erwarten und erreichen läßt. — Es ist bereits angemerkt worden, daß die Erkenntnißart in der Philosophie und speculativen Theologie dieselbe sey; außerdem ist durch die Art, in welcher wir diese Erkenntnißart bestimmt haben, der Grad der Gewißheit auf diesem Gebiete hinlänglich bezeichnet. Darum scheint es weniger um der Sache selbst, als um der Wichtigkeit willen, welche dem Gegensatz zwischen Wissen und Glauben gegeben worden ist, eine Untersuchung über den Grad des Fürwahrhaltens — denn dieß ist der Fragepunkt bei jenem Gegensatz — welcher dem speculativen Wissen, oder um den letzten Ausdruck vorerst noch zu vermeiden, der Speculation überhaupt eigenthümlich zukommt, nöthig zu seyn. Lange Zeit hat man in der Auflösung dieses Gegensatzes die Aufklärung des großen Räthsels von dem Verhältniß der Philosophie zum Christenthum gesucht. Allein dieser Gegensatz ist in der That, selbst wenn er richtig bestimmt wird, so fruchtbar nicht, als man geglaubt hat und beim ersten Anblick vermuthen kann. Dagegen wird er allerdings unendlich hemmend und störend Grund der vielfachsten Irrungen und Mißverständniße, sobald man sich über seine wahre Beschaffenheit täuscht, wovon die verderblichste Art in den zahllosen Mystificationen und Träumereien, in dem Strome oft unbestimmter meistens nichtssagender immer aber viel dunklerer Bilder, als das Abgebildete für sich selbst ist, uns vor Augen liegt *).

*) Man vergleiche vorzüglich die Schrift: Glauben und Wissen von J. Görres. München, 1805. Die klarsten unter den wenigen auf den Gegenstand selbst eingehenden Stellen kann man nachsehen S. 121 u. 122. 124—128.

Der ursprünglichste, allgemeinste und wichtigste Unterschied, der an dem Mannigfaltigen des Bewußtseyns vorkommt, man mag es nun als bloße Modificationen und Veränderungen von ihm selbst oder wie immer bestimmen, bleibt stets derjenige, welcher das Wahre vom Falschen scheidet. Er ist dem Bewußtseyn wesentlich und nicht blos accessorisch, deßhalb kann nichts im Bewußtseyn vorkommen, das gegen ihn auch nur indifferent wäre. Das Fürwahrhalten oder das Gegentheil, das jeden Bewußtseyns-Akt nothwendig begleitet, ist zwar von diesem unterschieden, aber nicht getrennt. Dem zufolge kann man von der Art und Weise reden, wie ein Einzelnes des Bewußtseyns entsteht und sie von der Art, wie dieses Einzelne an dem ursprünglichen und wesentlichen Unterschied alles Bewußtseyns — dem Wahren und Falschen — Antheil nimmt, als von einem andern unterscheiden. Sie machen die beiden unterscheidbaren und unterschiedenen nicht getrennten, aber auch nicht identischen Momente des Bewußtseyns aus. Es fragt sich nun, ob der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen auf das erstere oder das letztere Moment des Bewußtseyns sich beziehe oder auf beide zugleich, eine Frage, die man nicht umgehen kann, wenn man nicht ins Gelage hinein reden will *). Die Frage muß aber sogleich näher da-

*) Wenn die absolute Identitätsphilosophie mit der Jacobi'schen Lehre je etwas gemein hat, so ist es darin enthalten, daß jene wie diese das Absolute in einem unmittelbaren Erkenntnißact auffaßt. Der Jacobi'sche Glaube und die Schelling'sche intellectuelle Anschauung sind darin eins und dasselbe; Görres sieht aber die Sache so an, als ob sich die

hin bestimmt werden, daß wegen der wesenhaften Verbindung beider Grundmomente des Bewußtseyns der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben weder allein auf das erste, noch allein auf das zweite sich beziehen könne, sondern so gewiß er nur auf eines sich zunächst bezieht, eben so gewiß auch eine, freilich von der ersten verschiedene und ihr untergeordnete Beziehung auf das andere anerkennen muß. Man will also wissen: auf welches Moment des Bewußtseyns bezieht sich der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben zunächst unmittelbar und primitiv? Allgemein und vollkommen richtig soll durch den genannten Gegensatz ein Unterschied im Fürwahrhalten oder Grade in der Stärke der Ueberzeugung, womit einzelne Bewußtseyns-Akte begleitet sind, ausgedrückt werden. Daraus folgt, daß er sich auf das, was wir oben das zweite Moment alles Bewußtseyns genannt haben, auf den Unterschied, der zwischen dem Wahren und Falschen im Bewußtseyn vorkommt, zunächst beziehe. Begreiflich ist damit nicht gesagt, daß z. B. ein durch Glauben sich geltend machender Bewußtseynsakt mehr zu dem Falschen oder Wahren inklinire, als ein Wissens-Akt im engern Sinne, sondern allein, daß ein reeller Unterschied vorhanden sey zwischen dem, wodurch sich das Geglaubte und dem, wodurch sich das Gewußte als wahr dem Bewußtseyn ankündigt und bekräftigt. Diese bei-

---

intellectuelle Anschauung des Absoluten von dem Glauben desselben, gerade so unterscheiden, wie strenge Wissenschaft von bloßer zuversichtlicher Annahme, oder, wie Wissen und Glauben gemeinhin von einander unterschieden werden, vergl. d. angeb. Schrift S. 125.

den „Coefficienten des Wahren im Bewußtseyn" setzten offenbar ein drittes voraus in dem sie enthalten sind und woraus sie sich erklären und begreifen lassen; nämlich: Was ist es überhaupt, wodurch sich das Wahre dem Bewußtseyn kenntlich macht, oder, was ist das Gemeinschaftliche des Unterschiedes zwischen dem Glauben und Wissen in der angegebenen Beziehung? Die Wahrheit, oder das Wahre überhaupt genommen, kündigt sich dem Bewußtseyn als eine gewiße Nöthigung, als Nothwendigkeit an, d. h. derjenige Zustand des Bewußtseyns, in welchem es sich befindet, wenn es eines Wahren sich bewußt geworden ist, ist von unserer Willkühr in keiner Weise abhängig: „Wir können ihn nicht nach Belieben in uns entstehen, oder wenn er statt findet, verschwinden machen. Er entzieht sich vielmehr unserer Herrschaft, und ist ein Zwang, in welchem sich unser Bewußtseyn befindet" *). „Ebendaher, sagt Schulze weiter, nennt man ihn auch ein Gefühl, durch welches Wort oftmals überhaupt alle Zustände des Bewußtseyns angezeigt werden, welche sich der freien Macht und Anordnung unseres Geistes entziehen." Das andere Hauptmerkmal der Wahrheit, d. h. der andere das Bewußtseyn des Wahren begleitende Zustand desselben, ist die Allgemeinheit, nicht im Gegensatz des Concreten, sondern des Individualen und Subjektiven gedacht. Das Wahre macht sich nämlich

*) G. E. Schulze Kritik der theoretischen Philosophie I. Bd. S. 76. Ueberhaupt vergleiche man den Anhang zum I. Thl. des Isten Bandes, wo auf eine von der hier gegebenen ganz verschiedene Weise Bestimmungen über das Wissen und den Glauben gegeben werden.

dem Bewußtseyn als ein solches kenntlich, das für jedes Bewußtseyn ohne Ausnahme, also für das reine oder Gattungs-Bewußtseyn oder das Bewußtseyn schlechthin gültig ist. Nothwendigkeit und Allgemeinheit sind sonach gemeinsame Charaktere sowohl für das Glauben als für das Wissen, d. h. das Geglaubte und das Gewußte sind nothwendig und allgemein, soferne sie wahr sind und umgekehrt. Hierin also dürfen sie nicht verschieden seyn, weil dieß ein Unterschied in der Wahrheit selbst wäre, gegen unsere Voraussetzung *). In

*) Die ganz abweichenden Ansichten, welche Kant über diesen Gegenstand (Kritik der reinen Vernunft S. 848.) äußert, zu beurtheilen, gestattet die Beschränktheit des Raums nicht. Daher nur soviel „Meinen, sagt Kant am angeführten Ort S. 850., ist ein mit Bewußtseyn sowohl subjectiv, als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Die subjective Zulänglichkeit heißt Ueberzeugung (für mich selbst), die objective Gewißheit (für Jedermann). Ich werde mich, setzt er bei, bei der Erläuterung so faßlicher Begriffe nicht aufhalten.“ Wenn aber dem Glauben die Allgemeinheit, das Giltigseyn für alle oder für Jedermann abgesprochen werden muß; so hat er eben dadurch den Anspruch auf Wahrheit verloren und gehört zu den irrigen Ueberzeugungen, wenigstens alsdann, wenn man ihn für das Gegentheil hält. Denn es ist eine nothwendige Voraussetzung, daß dasjenige, was wahr seyn soll, für jedes Bewußtseyn Gültigkeit habe und jedes Bewußtseyn, das nicht mit dieser Ueberzeugung begleitet

der Art also, wie der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben sich zunächst und unmittelbar auf das zweite Hauptmoment des Bewußtseyns bezieht, kann kein Unterschied zwischen beiden angetroffen und festgesetzt werden.

Dieser Gegensatz bezieht sich aber auch zweitens mittelbar auf das erste Moment des Bewußtseyns, d. h. auf sein Entstehen und Werden. Das Bewußtseyn entsteht aber mittelbar und unmittelbar. Die mittelbare Erkenntniß wird bedingt und begründet durch eine andere vorhergehende, sey es nun eine mittelbare oder eine unmittelbare, und die allgemeine Formel für diesen Nexus ist diese: Wenn A ist, ist B. Nicht so die unmittelbare Erkenntniß, in Ansehung derer es keine andere bestimmte und besondere gibt, die ihre Bedingung ausmachte. Deßhalb ist diese Erkenntniß aber nicht unbegründet, da sie vielmehr ihren Grund in der Natur der menschlichen Intelligenz überhaupt und in ihrem Verhältniß zu dem, was sie nicht ist, hat. Die allgemeine Formel hiefür ist diese: So gewiß überhaupt die Intelligenz ist und etwas für sie ist, d. h. so gewiß überhaupt ein Bewußtseyn ist, so gewiß ist die unmittelbare Erkenntniß A. Ein absoluter Unterschied findet also zwischen dem mittelbaren Wissen oder Gewissen und dem unmittelbaren Wissen oder Gewissen nicht statt (welches Resultat wir oben schon gefunden haben) wohl aber ein relativer.

---

wird, ist ein schwankendes oder irriges. Krug hat die Kantische Ansicht wörtlich beibehalten. Vergl. Band 1. S. 86. §. 73 und S. 89. §. 77. seines Handbuchs der Philosophie und der philosophischen Literatur. 3te Aufl. 1828.

Betrachten wir, um diesen Unterschied klar zu machen, das reine oder Gattungs-Bewußtseyn, so enthält es alles mögliche Wissen wirklich und so, wie es ihm möglich ist, also der Wahrheit gemäß. Das Mittelbare in ihm kann es vor und rückwärts betrachten; denn es ist in ihm doppelt vorhanden, einmal als es selbst, dann in einem andern als Besonderes und für ein anderes als Allgemeines, weil jede mittelbare Erkenntniß durch eine andere begründet und eine dritte begründend ist. Diese Manipulation hat auf unsere Ueberzeugung ganz dieselbe Wirkung, wie das Probemachen im Rechnen. Insoferne also, als dieß bei dem unmittelbaren nicht angeht, steht es auch in der Stärke der Ueberzeugung dem Mittelbaren gewissermaßen nach. Das Unmittelbare ist nämlich nur einmal, für sich, im Bewußtseyn anzutreffen; denn die Art, wie dieses mit der Natur der Intelligenz überhaupt verbunden und durch sie gesetzt, also auch in einem andern gegeben ist, ist für die Intelligenz von keinem, wenigstens von keinem solchen Gebrauche, als diejenige, wie ein Mittelbares in einem andern ist. Um das Unmittelbare auf dieselbe Weise zu haben, wie das Mittelbare müßte die Intelligenz offenbar aus sich hinausgehen und sich selbst so in die Gewalt bekommen können, wie sie jedes einzelne Wissen in ihrer Gewalt hat, was unmöglich ist. Ferner: jede mittelbare Erkenntniß ist vollständig und bewirkt die ganze, ihm mögliche Gewißheit, oder Ueberzeugung von ihrer Wahrheit, sobald ihr zugehöriges Vor und Nach, respektive ihr Allgemeines und ihr Besonderes gefunden ist. Nicht so bei der unmittelbaren Erkenntniß. Denn da diese in ihrer höchsten Gewißheit nur dann dasteht, wenn das Bewußtseyn vollen-

det ist, also nur in dem reinen oder Gattungs-Bewußtseyn, dieses aber nie ganz, sondern nur näherungsweise erreicht werden kann, so bleibt die Stärke der Ueberzeugung bei dem unmittelbaren Wissen stets mehr oder weniger mangelhaft. Daß Dinge außer uns sind, ist eine unmittelbare Erkenntniß und gerade diejenige, welche in Ansehung der zur Ueberzeugung nöthigen Daten in dem individuellen Bewußtseyn am vollständigsten vorkommt, daher auch unter allen andern ihrer Gattung die höchste Evidenz hat. In Bezug auf sie kann das individuelle Bewußtseyn mit dem reinen vollkommen identisch gehalten werden. Drittens. Da die Intelligenz oder der Kopf des Menschen, wie man sagt, mit der Freiheit und sittlichen Natur desselben, dem Herzen, innig verbunden ist *), diese Verbindung aber auf das Vorhandenseyn oder Nichtvorhandenseyn gewißer unmittelbarer Erkenntniße einen wesentlichen Einfluß hat, analogisch nämlich denselben, der im Reiche der Natur, der Ursache in Beziehung auf ihre Wirkung zugeschrieben wird, ein Umstand, der bei der mittelbaren Erkenntniß ganz wegfällt; so ist die Beschaffenheit des ganzen Menschen Bedingung gewißer unmittelbarer Erkenntniße und des Grades der Ueberzeugung, womit sie sich dem Bewußtseyn darstellen. Diese Bedingung — im Menschen als

*) Man kann hieraus begreifen, welchen tiefen Grund die Ansichten des Clemens von Alexandrien haben, wenn er seine γνώσις eben so und noch mehr von der practischen als von der theoretischen Seite ins Auge faßt. Vom zweiten Theil des 6ten Buchs bis zum zweiten des 7ten seiner Stromate handelt er von der einem Gnostiker (im guten Sinne versteht sich) nöthigen moralischen Beschaffenheit.

Gattung gedacht, vollständig und schlechthin gesetzt — läßt sich für das Individuum durch keine Wissenschaft erfüllen, sie ist ein Werk der Freiheit, und insoferne ganz verschieden von derjenigen, welche die Grundlage irgend einer mittelbaren Erkenntniß ist, die sich jedem einlernen und aufnöthigen läßt. Demnach ist das Daseyn der unmittelbaren Erkenntniße und der Grad ihrer Gewißheit, viel größeren Schwierigkeiten unterworfen, als bei den mittelbaren statt findet. Daraus erklärt sich vollkommen der allgemeine Sprachgebrauch, wornach man dem Wissen (im engern Sinne) eine größere Stärke der Ueberzeugung beimißt als dem Glauben. Denn das Wissen — freilich unrichtig bezeichnet, weil Alles im Bewußtseyn ein Wissen ist — bezieht sich auf die mittelbaren, das Glauben auf die unmittelbaren Erkenntniße, und beide, Glauben und Wissen, unterscheiden sich wie diese. In dem Menschen schlechthin, soferne er die Gattung repräsentirt, fällt demnach jeder Unterschied zwischen mittelbarem und unmittelbarem Wissen in Bezug auf die jedem zukommende Gewißheit weg, und wenn man je einen machen wollte, so müßte man sagen, daß das unmittelbare Wissen gewißer, als das mittelbare sey, und daß der Glaube ein vollgültigeres Zeugniß der Wahrheit aufzuweisen habe als das Wissen. Im individuellen Bewußtseyn dagegen findet allerdings ein reeller Unterschied zwischen Glauben und Wissen statt, und ist in den drei Punkten enthalten, welche wir eben angegeben haben. Aber dieser Unterschied ist kein constanter der Quantität nach; vielmehr ist es in die Macht des Individuums gegeben, ihn mehr und mehr verschwinden zu machen, auf ein Kleinstes zurückzubringen, und so dem Bewußtseyn schlechthin unendlich sich zu

nähern. Das vollkommenste individuelle Bewußtseyn ist also da gesetzt, wo Wissen und Glauben rücksichtlich der Stärke der Ueberzeugung sich nicht mehr merkbar unterscheiden. Dieß ist der höchste Endzweck des Menschen-Geistes, das erhabene Ziel der Philosophie im eminenten Sinne, nicht jener bloßen Natur- und Geistes-Weisheit, sondern der Philosophie, welche Natur und Geist und Geschichte (Offenbarung) zumal auffaßt und in ihrer Steigerung und höchsten Harmonie darstellt.

Alles, was uns für das Bewußtseyn gegeben wird, alles also, was als Wissen — im weitern Sinne — in Betracht kommt, muß sich in einer der beiden Arten als mittelbares oder unmittelbares darstellen, und mit der Gewißheit versehen lassen, welche ihnen nach dem Vorhergehenden zukommt; oder es ist gar kein Gegenstand eines möglichen, mithin um so weniger der Inhalt eines wirklichen Bewußtseyns. Daraus folgt keineswegs, daß, was uns zur Zeit noch nicht gelingt, auf solche Weise dem Bewußtseyn anzueignen, überhaupt nie und nirgends geschehen werde; aber das folgt, daß das Streben der Wissenschaft in Ansehung jeglichen Objekts nothwendig dahin geht, sich desselben auf eine der angegebenen Arten zu bemächtigen, und daß die Behauptung, welche die Möglichkeit dessen läugnet, absurd ist. Dieß ist denn auch das Ziel der speculativen Theologie und man sieht abermals, daß sie auf nichts Unmögliches ausgeht.

Kuhn, Dr. der Philosophie.

Beilage.

Anmerk. I. Es ist eine irrige, aber häufig vorkommende Behauptung, diejenigen unter den Kirchenvätern, welche die Philosophie nicht überhaupt verwerfen, hätten sie doch nur zu äußerlichen Zwecken als Empfehlungs- und Vertheidigungs-Mittel gegen die Heiden zugelassen, und damit angedeutet, daß sie unter andern Zeitumständen und günstigern Verhältnißen für das Christenthum ganz entbehrlich seyn würde. Die folgende Anmerkung, auf welche ich verrufe, ist vollkommen hinreichend, den Ungrund dessen darzuthun. Auch ist damit unvereinbarlich, was Clemens von Alexandrien (Stromat. VI. edit. Sylburg. pag. 497.) so schön als richtig bemerkt: Die Philosophie sey von Gott gegeben, um die Geister und Gemüther der Menschen für die christliche Religion gleichsam zu reinigen, überhaupt aber sey sie der Anknüpfungspunkt und die Vorbereitung für eine vollendete Erkenntniß (γνώσις) des Christenthums, προπαιδεύουσαν εἰς τὴν διὰ χριστὸν τελείωσιν.

Anmerk. II. Den Unterschied zwischen der πίστις und γνώσις nach Clemens von Alexandrien hat man sich so zu denken: die πίστις enthält das, was Jeder wissen und glauben muß, um die Seligkeit zu erlangen. Sie ist in den heiligen Büchern und in der Lehre der Kirche enthalten und Jeglichem zugänglich. Die γνῶσις stützt sich auf sie als auf ihr Fundament. Diese hat also nicht die Tendenz, jene erst wahr zu machen oder zu begründen, vielmehr ist die γνῶσις

nur insoferne zuverläßig und gegründet (ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος) als die christlichen Thatsachen und Erfahrungen es sind, auf welche sie baut und Schlüsse daraus zieht. Die γνώσις ist Wissenschaft ἐπιστήμη und die Erkenntnißart in ihr ἀπόδειξις (demonstratio), aber nicht aprioriſche oder aus bloßer Vernunft, sondern auf die Grundlage der christlichen Erfahrung gebaute. Vergl. hiemit Joh. G. Rosenmüller, de christianae theologiae origine liber. Lips. 1786. pag. 42. Daraus leuchtet das Ungegründete der Behauptung Einiger (z. B. Rosenmüller's a. angf. O. pag. 58.) deutlich hervor, welche den Origenes für den Urheber der Religions-Philosophie (speculat. Theologie) halten. Denn dieser gelehrte Schüler des Clemens hat über das Verhältniß der πίστις zur γνάσις im Wesentlichen nicht mehr, und auch nichts anderes als sein Lehrer behauptet. Woran sich alle zu halten haben, sagt er, und wovon abzugehen keinem erlaubt ist, das ist gegeben in der praedicatio ecclesiastica per successionis ordinem ab apostolis tradita, et usque ad praesens, in ecclesiis permanens. (Origenes περὶ ἀρχῶν praef. §. 2.). Aber es gibt noch vieles in der Religion, was die Schrift und die Tradition unbestimmt lassen: Dieß ist aber wohl werth Gegenstand der Untersuchung zu werden für diejenigen, welche die Gaben der Sprache, der Weisheit und Wissenschaft vom hl. Geiste empfangen haben. Illud autem, sind seine Worte nach der alten, allein auf uns gekommenen Uebesetzung des Rufinus, scire oportet, quoniam sancti apostoli fidem Christi praedicantes, de quibusdam quidem, quaecunque necessaria crediderunt, omnibus, etiam his, qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae vide-

bantur, manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui Spiritus dona excellentia mererentur, et praecipue sermonis, sapientiae et scientiae gratiam per ipsum Spiritum sanctum percepissent; de aliis vero dixerunt quidem, quia (ὅτι) sint: quomodo autem, aut unde sint, siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis, qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi videlicet, qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam (σοφίαν s. γνώσιν) praepararent (φιλοσοφίᾳ κ. τ. λ.) §. 3. praefat. περὶ ἀρχῶν.

Anmerk. III. Geschichte ist der Grundcharakter und gleichsam das Urelement des Christenthums. Aber die Lehre von aprioriſchen Erkenntnißen und der Idealismus, welche wie Grund und Folge zusammenhangen, indem ein consequenter Aprioriſmus nothwendig auf Idealismus führt, vernichten die objektive Realität der Geschichte eben so gut, als die der Natur. Die Religions-Philosophie nach Kant'schen Begriffen muß also das Geschichtliche im Christenthum für bloße Erscheinung erklären und damit ist das letztere in seinem innersten Wesen aufgehoben. Eine solche Religions-Philosophie kann mithin, wenn ja eine Zusammenstellung beider verlangt wird, nur als der absolut entgegengesetzte Pol der speculativen Theologie nach unsern Begriffen betrachtet werden. Aber, um dieß noch zu bemerken, nirgends erscheint der Idealismus armseliger, nackter und überzeugungsunfähiger, als gerade da, wo er sich über das Reale in der Geschichte erklären soll.

Fichte hat, so viel mir bekannt, sich nicht einmal beifallen lassen, die Schwierigkeiten zu berühren, geschweige zu beseitigen, die von dem Gebiete der Geschichte aus sich ihm darboten. Kant dagegen gab sich die Mühe, auch diesen Knoten zu lösen. Die klassische Stelle hierüber steht Kritik der reinen Vernunft 2te Aufl. S. 522 und 523, die man im Zusammenhange lesen muß. Das Ende oder Resultat lautet so: „So kann man sagen: Die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transcendentalen Gegenstand der Erfahrung gegeben: sie sind aber für mich nur Gegenstände und in der vergangenen Zeit wirklich, so ferne als ich mir vorstelle, daß eine regressive Reihe möglicher Wahrnehmungen, (es sey am Leitfaden der Geschichte oder an den Fußstapfen der Ursachen und Wirkungen,) nach empirischen Gesetzen, mit einem Worte, der Weltlauf auf eine verflossene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet, welche alsdann doch nur in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an sich selbst als wirklich vorgestellt wird, so, daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Daseyn verflossene Begebenheiten doch nichts anderes bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung, von der gegenwärtigen Wahrnehmung an, aufwärts zu den Bedingungen, welche diese der Zeit nach bestimmen." Vergl. auch Schellings Zeitschrift für speculative Physik II. Bd. I. Hft. S. 114. ff.

Anmerk. IV. Die Kirchenväter Tertullian, Arnobius, Lactantius werden für solche insgemein gehalten, welche nicht blos diesen oder jenen, sondern allen Gebrauch der Philosophie

für das Christenthum verwarfen. Dazu gaben allerdings einige harte und allgemein hingeworfene Urtheile derselben von der Philosophie Veranlassung, wie z. B., daß sie eine Erfindung des Teufels, die Philosophen aber die Patriarchen der Häretiker seyen (Lactant. divinar. instit. l. IV. c. 2.; Tertull. de anima c. 3.; idem adversus Marcion. l. V. c. 19.; de praescription. haereticor. c. 7.). Allein in Ansehung der Kirchenväter ist die Sache offenbar noch nicht gehörig untersucht. Denn wie läßt sich ohne Ungereimtheit vom Tertullian z. B. annehmen, daß er zum Behuf der Theologie schlechthin alle Philosophie verwarf, wenn er selbst die subtilsten, nur mittelst einer sehr ausgebildeten Philosophie möglichen Untersuchungen über die Trinitäts-Lehre (gegen den Praxeas) anstellte? Deutlicher und bestimmter hat man sich über den Gebrauch der Philosophie in der Theologie im 16ten und 17ten Jahrhundert erklärt. Luther hatte sich in den stärksten Ausdrücken gegen die Philosophie und namentlich gegen Aristoteles ausgesprochen, „den er auch gelesen und gehört," mit mehrerem Verstand als S. Thomas und Scotus, aber einen „Lügner und Buben, einen Erzstultum, müßigen Esel, einen eingefleischten Teufel auch Narristotelem" nennt (ein mehreres siehe bei G. Arnold. Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie III. Thl. S. 93. a.; II. Thl. S. 570. ff.), und den Wunsch ausdrückt, seine Schriften möchten sämmtlich zu Grunde gegangen seyn. Im Jahre 1601. aber erklärte Daniel Hoffmann, Professor der Theologie zu Helmstädt: „Die Philosophie sey eine natürliche Feindin aller Religion und Frömmigkeit, und je mehr die Vernunft durch sie ausgebildet werde, desto feindseliger bewaffne sie sich gegen die

Theologie; denn schon das natürliche der Vernunft streite gegen Gott, besonders in allen geistlichen Dingen. Was daher die Vernunft und die Philosophie als wahr erkenne, sey immer falsch in der Theologie und umgekehrt. Er läßt daher gar keinen Gebrauch der Philosophie in der Theologie zu, indem er ausdrücklich erklärte, daß er alles, was er jener böses nachgesagt habe, de vero, veriore, verissimo usu philosophiae verstanden haben wolle, (S. G. J. Plank, Geschichte der protestantischen Theologie von der Konkordienformel an bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts 1831.; oder Arnold a. angf. O. Thl. II. Buch 17. S. 947. ff.).

Anmerk. V. Solid. declarat. II. — — — ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere aut ejus gratiae capax esse possit; Conf. gall. IX. Affirmamus quicquid mens humana habet lucis mox fieri tenebras cum de quaerendo deo agitur, adeo ut sua intelligentia et ratione nullo modo possit ad eum accedere; oder ibid. XIV. — — — nulla enim intelligentia nec voluntas conformis est divinae, nisi quam Christus in illis fuerat operatus.

Anmerk. VI. Eduard Herbert von Cherbury ist vielleicht der Einzige unter den Vielen, welche angeborne Erkenntniße behaupteten, der die Folgerungen daraus für die positiven Religionen insbesondere auch die christliche ohne Rückhalt eingestand und auseinandersetzte. Niemand, sagt er richtig, würde von Gottesverehrung Frömmigkeit, Strafen und Beloh-

nungen in einer andern Welt ſprechen, wenn ihm dabei nicht ſein eigenes Innere (instinctus naturalis) gleichſam zuvorkäme. Darauf, fährt er fort, (tractat. de veritate, prout distinquitur a revelatione a verisimili a possibili et a falso Lutet. Paris. ann. 1633. S. 209.): nimius essem, si singula recensérem; satis habeamus istorum nihil, citra communes notitias constare posse, quas adeo magni facimus, ut qui proxime ad earum observantiam accesserit, optimum librum, religionem, prophetam dixerim.

Anmerk. VII. Aus einem ganz andern Grunde hat man den Scholaſtikern den Vorzug zum Tadel gerechnet, den ſie dem Ariſtoteles vor Platon gaben, wie man aus folgender Stelle des Fr. Patrizius, eines Neuplatonikers im 16ten Jahrhundert erſehen kann: quibus ex rebus, quis magnopere miretur, quid iis theologis nostris, qui e Parisiana Scola quingentis abhinc annis prodierunt, in mentem venerit, quod contra Patrum tot testimonia, tot auctoritates, Aristotelem Platoni praetulerunt. Mehrere Stellen außer der angeführten über denſelben Gegenſtand, kann man nachſehen bei: Adam. Tribbechovius de doctoribus scolasticis edit. II. c. praef. Heumanni, Jen. 1719. S. 216. ff.

Uebrigens würde man ſich doch ſehr irren, wenn man die ariſtoteliſche Philoſophie ausſchließlich für die Grundlage der Beſtrebungen der Scholaſtiker anſehen wollte, wie Baco von Verulam meint: quomadmodum corpora eorum (scolasticorum) in cellis Coenobiorum, sic animus in unico Aristotele fuit conclusus (de augment. scient. l. l.).

Denn theils haben sie die aristotelische Philosophie in ihrer Integrität zu wenig gekannt, welches aus den mangelhaften Quellen, die ihnen zu Gebote standen, begreiflich wird (Jam igitur, sagt Heumann in der Vorrede zur angeführten Schrift von Tribbechovius, Aristoteles regnabat in philosophorum scolis, non tamen Graecus ille Aristoteles, (ea enim lingua non magis cognita erat scolasticis, quam Arabica vel Malabarica) sed Latinus, Graeco illi haud parum dissimilis; woraus dann nothwendig oft eine ganz andere Philosophie als die aristotelische zum Vorschein kommen mußte, so daß Lud. Vives nahe zu Recht haben konnte, wenn er die Scholastiker (de causis corruptar. art. l. I.) so anredet: quäs artes vos modo exsomniastis, quas nugas, et quidem ex illius, ut putatis, dogmatibus, ipse, si revivisceret, non intelligeret, ac ne suos quidem libros ut vos explicaris. Theils hat ihnen aber auch Platon zu ihren Zwecken tauglicher geschienen. So sagt z. B. von Abälard der hl. Bernhard: multum eum sudasse, quomodo Platonem faceret Christianum, ein Zeugniß, das durch die Behauptung Berengars, Bernhard sey in der Philosophie ein Ignorant gewesen, um so weniger verliert, als bekannt ist, daß Abälard in seiner Trinitätslehre platonischen Lehrsätzen folgte.

II.

Recenſionen.

Doctrine de Saint-Simon. Lettres sur la Religion et la Politique. Paris, au Bureau de l'Organisateur. 1831.

Religion Saint Simonienne. Economie-Politique et Politque. Paris, au Bureau du Globe. 1831.

Doctrine Saint-Simonienne. Résumé general de l'Exposition faite en 1829 et 1830. deuxieme Edition. Au Bureau de l'Organisateur Paris. 1831.

Religion Saint-Simonienne. Enseignement Central. Paris. Au Bureau de l'Organisateur. 1831.

Tableau Synoptique de la Doctrine de Saint-Simon.

Obgleich ziemlich ſpät, glaubt doch die Quartalſchrift nur eine Pflicht gegen ihre Leſer zu erfüllen, wenn ſie die-

selben näher mit den Verirrungen der Saint-Simonisten bekannt macht. Oben genannte Schriften sind die Quellen, deren sich der Ref. bedient, um die nicht ganz unwichtige Erscheinung dem Kreise der Leser dieses Journals zur genaueren Würdigung vorzuführen.

Eine jede neue Religion, eine wahre, wie eine falsche, tritt mit den früheren und ihr gleichzeitigen Religionen in ein Verhältniß, das immer ein mehr oder weniger feindseliges seyn wird; sie muß sich nothwendig über dieses Verhältniß aussprechen, und indem sie sich hierüber vernehmen läßt, ihren eigenen Inhalt zu Tage legen. Denn beobachtete sie ein blos kritisches Verfahren, so wäre sie eben deßhalb keine neue Religion, da sie eine solche nur dadurch, was sie setzt, nicht dadurch, was sie verneint, werden kann. Auch die Saint-Simonisten haben es daher nicht versäumt, die Stelle, welche Dem, was sie Religion zu nennen belieben, ihrer Meinung nach in der Reihe der übrigen Religionen gebührt, zu bezeichnen; und was sie mit den bisherigen Gemeinsames haben, und was sie als ihr Besonderes betrachten, was sie an dem Früheren billigen, und was sie verwerfen, der Welt, die sie für sich gewinnen wollen, vorzulegen, und damit die Gründe zu entwickeln, welche für ihre Sache sprechen sollen. In Frankreich, in dem Frankreich, welches, wie sich seine Bewohner schmeicheln, an der Spitze der Civilisation steht, muß eine jede Religion, die alte sowohl, welche sich nicht will verdrängen lassen, als die neue, die sich etwa geltend machen möchte, auch noch die Aufgabe übernehmen, zu zeigen, daß der religiöse Glaube an sich keine Fiction sey; denn an zahlreichen Atheisten, an absolut Ungläubigen, fehlt es

immer noch nicht in diesem höchst civilisirten Lande, und sie bilden noch heute eine nicht zu verachtende Macht in demselben. Auch die Saint-Simonisten sehen sich daher genöthigt, zu zeigen, daß Religion kein leeres, eitles Wort sey; und man muß gestehen, daß sie sich rühmen dürfen, die Kunst erfunden zu haben, daß auch der Gottlose, ohne sich sonderlich Gewalt anzuthun, ohne eine allzuschwere und durchgreifende Veränderung mit sich vorzunehmen, an einen Gott glauben kann. Wir werden ohne Zweifel am Besten thun, wenn wir zuerst die Kämpfe der Saint-Simonisten gegen die Ungläubigen beschreiben, und dann erst ihren Gegensatz zu den noch irgendwie Glaubenden darlegen, welche wir kurz als Katholiken und Protestanten bezeichnen können, da die Bekenner der neuen Religion nur solche bestreiten. Sie lehren:

Es ist ein Mißverständniß, wenn man von einem absoluten Atheismus spricht; selbst Diejenigen, die sich für Gotteslängner halten, sind es nicht. Es kömmt nur darauf an, sich zum rechten Verständniß seiner selbst zu erheben, und das, was der Mensch ist, auch in sein Bewußtseyn aufzunehmen. Deßgleichen ist Alles daran gelegen, sich der wahrhaften Idee von Gott zu bemächtigen. Wer glaubt, daß er lebt, glaubt nothwendig auch, die Sache aus dem wahren Gesichtspunct betrachtet, an das Daseyn Gottes. Was ist denn Gott? Das allgemeine Leben; Gott ist das unendliche Wesen, das allgemeine Wesen, er ist Alles, was ist; Alles ist in ihm und durch ihn, und Alles auch ist er. Man kann hienach Gott nicht läugnen, ohne das individuelle, das sociale, das allgemeine Leben zu läugnen; so lange also der Glaube an das Leben währt, kann sich auch das Menschengeschlecht des Glau-

bens an Gott leicht wieder bemächtigen. Ihr, die ihr bei dem bloßen Namen Gottes schon stutzet, die ihr bei der ersten Seite eines Buches schon in Verwirrung versetzt werdet, welches seinen Namen ausspricht, kommet und beruhiget euch! Ihr werdet mit den Schülern des Saint-Simon gewiß an Gott glauben, denn schon glaubet ihr an das Leben, und Gott ist ja das Leben, dasselbe in seiner absoluten Allgemeinheit betrachtet; er ist es in seiner Einheit und seiner Mannigfaltigkeit, in allen seinen Offenbarungen: das Menschengeschlecht in seinem Gesammtleben, ungeachtet aller Wechselfälle von Ordnung und Unordnung, von Eintracht und Kampf, hat sich, ohne Unterlaß den Kreis seiner Thätigkeit ausdehnend, zur Liebe, zur Erkenntniß, zur Praxis Gottes, des allgemeinen Lebens, erweitert.

Aus der Religion geht eine Philanthropie hervor, welche bei weitem die bisher beliebte und gepriesene übertrifft. Die Philanthropie ohne Religion lehrt mich nur die Menschen lieben, weil sie meines Gleichen sind, sie unterrichtet mich nur, meine Liebe um meinetwillen auf Andere auszudehnen; allein die religiöse Philanthropie kennt mächtigere Motive: nach ihr sieht der Mensch in sich selbst eine Emanation Gottes, also auch in allen Menschen Reflexe Gottes, geheiligte Wesen, vereinigt im Herzen des unendlichen Wesens, er sieht in allen Eine und dieselbe Familie. Die Menschenliebe ohne Gott vermag daher niemals unser ganzes Wesen so zu ergreifen, wie das religiöse Gefühl, und darum auch die Stelle der Religion nicht zu vertreten.

Uebrigens ist Gott und das Leben nur für das Gefühl klar, und zwar das Klarste von der Welt; für die Wissen-

ſchaft aber und das Raiſonnement ein undurchdringliches Geheimniß. Ihr, die ihr aus dem Menſchen bald eine Bildſäule mit fünf Sinnen, bald eine arithmetiſche Maſchine, bald einen galvaniſchen Apparat, oder ein chemiſches Aggregat gemacht, und in dem Gefühl einen Nervenreitz, in dem Gedanken eine Hirnabſonderung geſehen habt: an dem Phänomen des Lebens ſind alle eure Theorien geſcheitert. Daher iſt auch die Wiſſenſchaft zur Einſicht gelangt, daß die religiöſen Fragen unauflöslich ſeyen; wir fügen hinzu: eben für die Wiſſenſchaft; woraus aber weiter Nichts folgt, als daß man ſich dort, wo ſie keine Auflöſung darbietet, an das Gefühl wenden muß. Vom Standpunct der Wiſſenſchaft aus iſt das Daſeyn Gottes eine Hypotheſe, gegen welche eben ſo viel geſagt werden kann, als für ſie; die Geſchichte der Menſchheit beweist aber, daß der Menſch zwiſchen zwei gleich wahrſcheinlichen Hypotheſen kein Bedenken trägt, diejenige zu wählen, welchen ſeinen Sympathien in Kraft ſeines Lebensprincipes am meiſten zuſagt; eine Betrachtung, die die Inſpiration des Gefühls, welches das allgemeine Leben des Univerſums anbetet, als wahr beſtätigt.

Der Menſch iſt unſterblich. Hiebei muß man weniger nach den Gründen fragen, warum er dies ſey, als den Ungrund der Vernichtungshypotheſe aufdecken. Wenn wir die Geſchichte fragen, ſo antwortet ſie uns, daß allerdings die Unſterblichkeit von Zeit zu Zeit beſtritten worden ſey, aber daß der Menſch völlig aufhöre zu ſeyn nach dieſem Leben, iſt nur der Wahn der neueren Zeit. Die Erklärung dieſer Erſcheinung liegt nahe: je mehr die Menſchheit dem Mannesalter entgegenreift, deſto mehr entwickelt ſich ihr Lebensgefühl, wie

bei dem einzelnen Menschen; desto unerträglicher wird ihr also auch im Ganzen die Annahme einer Vernichtung. Je schwächer nun in den vorchristlichen Zeiten das Lebensgefühl war, desto schwächer auch der Glaube an eine Unsterblichkeit. Je schwächer aber dieser Glaube selbst war, desto schwächer auch die dagegen erhobenen Zweifel; umgekehrt mußten mit dem erstarkenden Glauben in den Perioden des Unglaubens auch die Zweifel an Intensität zunehmen, weil sie sonst keine Reaction würden hervorgebracht haben; daher also die Thatsache, daß sich in der christlichen Zeit, in welcher der Glaube an die Unsterblichkeit so sehr gewachsen war, auch der Unglaube an ein völliges Aufhören festsetzte. Man kann übrigens sagen, daß mit der christlichen Hypothese von einer Schöpfung aus Nichts auch die Auflösung in Nichts sich erst gebildet habe. Nun ist aber die erstere Hypothese falsch, also auch die letztere, und folglich gibt es eine Fortdauer nach diesem Leben, eine Unsterblichkeit. In der Saint-Simonistischen Weltperiode, in welcher das Lebensgefühl am mächtigsten hervortritt, in welcher die Menschen am glücklichsten seyn werden, ist der Gedanke an ein Aufhören des Lebens ganz unausstehlich.

Haben wir bisher gesehen, wie glaubensvoll, wie religiös die Saint-Simonisten dem Unglauben und der Irreligiosität entgegenarbeiten, so müssen wir nun das viel tausendjährige selige Reich, das sie verheißen und zu stiften gekommen sind, kennen lernen, was wir an der Darstellung des Gegensatzes, in den sie mit dem Christenthum treten, am besten bewirken können. Das Christenthum betrachten die Saint-Simonisten als eine in der Bildungsgeschichte der Menschheit höchst bedeutungsvolle und nothwendige Erschei-

nung, obgleich es die jetzigen Bedürfniße der Menschheit nicht mehr zu befriedigen im Stande sey. Die Religion Jesu Christi hat das Verdienst, sagen sie, mit der Lehre von Einem Gott und Einem Mittler eine brüderliche Vereinigung aller Menschen gelehrt, und dem herrschenden Materialismus einen Spiritualismus entgegengestellt zu haben. Durch seine Lehre, daß Gott ein reiner Geist, und das Reich des Erlösers nicht von dieser Welt sey, war eine ganz spiritualistische Moral gegründet; der Mensch war zur Selbstverläugnung, zur Selbstaufopferung, zur Demuth und Hingebung bestimmt, kurz ganz nach Innen gekehrt; er verzichtete auf die Welt, und seine Hoffnung war den jenseitigen geistigen Freuden zugewendet. Durch die Lehre von der allgemeinen Menschenliebe wurde der Christ mittheilsam, und die Sklaverei aufgehoben. Die katholische Kirche war die vollkommenste gesellschaftliche Verwirklichung des Christenthums; sie war die ausgedehnteste Vereinigung von Menschen, die je gewesen ist, und eine Vereinigung Derer durch die Liebe, die durch das Schwert zusammengebracht oder durch dasselbe fortwährend getrennt waren. Sie trat als eine geistige, verbindende Macht in die Mitte roh-materieller, trennender militärischer Kräfte auf. Durch ihre eng verbundene, mächtige Hierarchie wurde sie in den Stand gesetzt, den Despotismus der weltlichen Mächte zu zügeln, und einen beständigen, äußerst wohlthätig-wirkenden Kampf gegen denselben zu unterhalten, kriegführende Völker zu versöhnen, den bedrückten Unterthanen, und allen Nothleidenden überhaupt mildere Behandlung und einen besseren Zustand zu erwerben. Durch die von ihr festgehaltene Unterscheidung zwischen Kirche und Staat bewährte sich der Katho-

licismus als die Religion des Geistes, deren Hauptgrundsatz, daß Gott ein reiner Geist sey, daß Gott und Welt auseinandergehalten werden müssen, hier nur wiederkehrte. Eben deßhalb, weil er den Geist überall hervorhebt, beförderte er auch die Wissenschaften in den wildesten Zeiten, freilich mehr solche, die den Geist abermal ganz unmittelbar betreffen, Theologie, Metaphysik, überhaupt die speculativen Wissenschaften. Auch Dies war etwas ganz Vortreffliches an ihm, daß nicht die Geburt aus dem Fleische, sondern aus dem Geiste, nicht leibliche Abstammung, sondern das geistige Verdienst die Aemter und Würden in ihm erhielt. Dadurch wurde mitten unter den härtesten feudalistischen Vorurtheilen die allgemeine Menschenwürde bezeugt: der Hirte konnte Papst werden, der Fürst beugte sich vor den Bischöfen, den Nachfolgern der armen Apostel, und der Kaiser küßte (den Fischerring) den Ring des Fischers, in welchem die ärmere Classe repräsentirt ist. Gibt es etwas, das Herz des Menschenfreundes Erfreuendes in den ersten fünfzehn christlichen Jahrhunderten, was nicht ein Ausfluß der katholischen Kirche wäre? Ja, ist nicht Alles, was jetzt noch die Menschheit wahrhaft Beglückendes, die Gefühle Ansprechendes, die Vernunft Befriedigendes besitzt, eine Erbschaft aus ihr? Was noch von Glauben, höherer Wissenschaft, besseren Sitten, menschenfreundlichen Institutionen vorhanden ist, erinnert an sie; bewußtlos sind wir alle noch katholisch, wir leben und athmen in dem Geiste der verhaßten Kirche.

Aber — die Zeit dieser herrlichsten aller Anstalten, die bisher die Welt beglückt, ist vorüber; sie ist vorüber, weil Alles, was im Christenthum Ideales zu verwirklichen war,

durch

durch die katholiſche Kirche verwirklicht worden iſt. (Le Catholicisme a realisé dans la société politique tout ce que l'evangile contenait de realisable. — Il a été pendant quinze siècles la condition du progres de l'humanité.) Der Lebensgrund der katholiſchen Kirche, das Evangelium, iſt erſchöpft (l'evangile est épuisé); dieſes entſpricht den höheren Bedürfnißen unſerer Zeit nicht mehr. Eine neue Offenbarung war nöthig, und ſie iſt uns geworden in Saint-Simon, der geprieſen ſey in Ewigkeit! Es war gut, daß das Evangelium Gott als reinen Geiſt, unterſchieden von der Welt, darſtellte, weil die Materie vergöttert wurde; es mußte zu weit gehen, um nur den Geiſt von dem blos Aeußeren hinwegzuführen. Obgleich demnach die evangeliſche Lehre von Gott zeitgemäß war, ſo iſt ſie doch einſeitig: die Wahrheit hat Saint-Simon überbracht: Gott iſt die Einheit von Geiſt und Materie, das allgemeine Leben. Das Chriſtenthum hätte nicht ſiegreich ſeyn können ohne die eindringlichſte Empfehlung der Tugend der Selbſtverläugnung; die Chriſten, die auf dieſer Welt Nichts hatten, mußten durch dieſelbe eine jenſeitige zu erwerben angeſpornt werden. Jetzt dagegen, in Mitte von Ueberfluß bedarf man der Selbſtverläugnung nicht mehr. Das Lob der Demuth bewies ſich ganz den Umſtänden gemäß: verachtet, wie die Chriſten waren, ertrugen ſie ihr Loos deſto leichter, wenn ihnen die geduldige Uebernahme deſſelben als eine Tugend erſchien. Der Höhere hätte ſich auch dem Niedrigen niemals freundlich genähert, wenn er nicht mit dieſem die Anſicht getheilt hätte, daß die Demuth preiswürdig ſey. Jetzt iſt ſie nicht mehr in der Zeit, da wir durch die Fortſchritte derſelben zur Einſicht gelangt ſind, daß alle Menſchen

gleiche Ansprüche zu machen haben. Das Christenthum lehrte, vor Gott, dem von der Welt unterschiedenen, seyen alle Menschen gleich; da nun die Nichtverschiedenheit Gottes von der Welt erkannt wird, so sind die Menschen auch vor und unter sich selbst einander in allweg gleich. Das Christenthum hob die Sclaverei auf, aber — in der heiligen Schrift steht der berühmte Vers: „gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist", wodurch die Menschheit immer noch in Befehlende und Gehorchende, in eine Klasse getheilt wird, die durch die Geburt zum Herrschen, und in eine andere, die durch denselben Zufall zur Dienstbarkeit verdammt ist. Es gibt noch eine privilegirte und eine proscribirte Classe, geborne Könige und geborne Unterthanen, Bürger und einen Pöbel. Unstreitig war die Pflicht des Allmosengebens, die das Evangelium auferlegt, relativ sehr löblich; aber Das als Allmosen annehmen, was man fordern kann, was man vermöge der Gleichheit aller Menschen fordern muß, ist auf der jetzigen Stufe der Bildung unmöglich. War es in rohen Zeiten ganz in der Ordnung, daß die Kirche als eine Macht dem Staate gegenüber sich aufstellte, so hat nun dieser Gegensatz seine Bedeutung verloren. Wie Gott nicht mehr von der Welt und diese nicht von ihm, der Geist nicht von dem Leib und der Leib nicht vom Geiste unterschieden wird, so nun auch die Kirche nicht mehr vom Staate, und der Staat nicht von der Kirche: Beide gehen in eine Theokratie auf. Hiemit verschwindet auch der Gegensatz zwischen heiligen und profanen, göttlichen und weltlichen Wissenschaften, zwischen Industrie und Cultus: kurz alle Gegensätze, die das Christenthum noch unvermittelt ließ, aller Zwiespalt, den es nicht

beizulegen vermochte, hört mit dem Saint-Simonismus auf: der allgemeine Weltfriede kehrt ein, und eine allgemeine Glückseligkeit verbreitet sich über die Erde. Das Christenthum war eine Religion der Betrübten, die Erde ein Jammerthal, seine Dogmen Trostgründe. Der Saint-Simonismus gewährt dagegen die Seligkeit schon in der Wirklichkeit, die das Evangelium in einer dunkeln Zukunft verheißt.

Der Protestantismus hatte die Bestimmung, den Katholicismus und in ihm das Christenthum zu zerstören; das war seine Mission, sie ist rein negativ. Er hat seine Aufgabe glücklich gelöst: das Evangelium ist außer Credit, Wenige nur glauben noch an seine Dogmen. Der katholische Klerus, der gegen die Ablaufszeit des Evangeliums hin selbst ausgeartet war, mit den weltlichen Fürsten sich friedlich verbunden, und denselben Rechte eingeräumt hatte, die ihnen nimmermehr gebührten, arbeitete dem Protestantismus in die Hände. Das belebende Wort, die Aussaat von Licht, die das neue Testament enthielt, war herangewachsen und hatte sich herrlich entfaltet unter den väterlichen Sorgen eines heiligen Justin, eines heiligen Hieronymus, Basilius, Gregorius von Nazianz, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, eines heiligen Bernhard und Thomas von Aquin, so daß im dreizehnten Jahrhundert das Christenthum einem Baume glich, der die kräftigsten Aeste trieb, dieselben mit Blüthen und Blättern schmückte, und ohne Unterlaß Früchte gewährte. Von nun an vernachläßigte aber der katholische Klerus die so schöne Erbschaft, und unzähliges Gewürme entstellte den blühenden Baum; anstatt sich nun darauf zu beschränken, dasselbe zu zerstören, wachsamere Gärtner zu bestellen, wollen die Protestanten in ihrer Wuth (dans sa

fureur), nicht einmal zufrieden, die Blüthen, die Blätter und die Zweige vernichtet zu haben, den Baum selbst entwurzeln, um in seinen Eingeweiden die geheimen Werkstätten des Samens zu finden, aus welchem er herausgewachsen ist. Der Protestantismus verschmähte das belebende Wort, und empfahl den todten Buchstaben, der ihn auch tödten wird. Der von ihm eingesetzte Klerus hat keine Autorität, denn er gesteht selbst, daß er keine Sendung habe. In dieser Weise trug er jedoch nur, wie gesagt, dazu bei, die neue Weltperiode vorbereiten zu helfen. Was er noch nicht am Evangelium zerstört hatte, verwüsteten vollends die Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts, die nichts Anderes kannten, als die Materie, das Handgreifliche, deren Gott das baare Geld war. Der christliche Spiritualismus wurde dadurch heftig erschüttert, der Geist ging aus seiner Vertiefung in Gott und in sich selbst hervor, verlor sich im Aeußeren, und gab allen Wissenschaften seine Richtung auf dieses Leben. So wurden die Gemüther erst recht öde und leer, das Bedürfniß nach einem Höheren erwachte, und — Saint-Simon erschien, eine Offenbarung überbringend, die den Geist, wie den Leib ins Auge faßt, Gott und Welt vereinigt, das Wahre des katholischen Spiritualismus mit dem Wahren des philosophischen Materialismus zugleich darbietet, und die Glückseligkeit und allgemeine Verbrüderung gewährt, die zwar das Christenthum versprach, aber nicht realisirte.

Worin bestehen nun die Hauptdogmen, die vorzüglich den neuen Verein charakterisiren?

Alle Menschen nehmen an dem Gute der Communion Antheil. Da aber Staat und Kirche Eins, und darum himm-

liſche und irdiſche Güter nicht geſchieden ſind, ſo heißt dies: Alle haben einen gleichen Anſpruch auf das Eigenthum Gottes, das er dem Menſchengeſchlechte zu Lehen gegeben hat. (Alle genießen den Leib des Herrn, die Erde, und was ſie enthält.)

Jedoch iſt es nicht ſchlechtweg Gütergemeinſchaft, was eingeführt werden wird, nein, Dies nicht; nur das Geſetz der Erblichkeit hört auf, und zwar, ohne alle Ausnahme (alſo auch des Thrones). Nur in dieſer Weiſe wird die Gleichheit vor dem Geſetze realiſirt; bisher war ſie nur täuſchend, indem der Zufall der Geburt Aemter und Würden austheilte. Keine Familie iſt nun mehr blos für den Landbau und die niedrigen Geſchäfte beſtimmt.

Ein Jeder empfängt nach ſeiner Fähigkeit, und eine jede Fähigkeit nach ihren Leiſtungen.

Die Geſellſchaft ſteht unter der Leitung der Diener Gottes.

Auf Gott bezogen iſt die Form der Verwaltung theokratiſch; aus dem Geſichtspunct der Einheit betrachtet, anarchiſch; nach dem Verdienſte, den Tugenden und Talenten ihrer Häupter angeſchaut, ariſtokratiſch; da aber Alles nur auf das Beſte der großen Mehrzahl abgeſehen iſt, demokratiſch.

Alle Functionen werden durch die Salbung übertragen; und jede Verrichtung iſt ein Grad in der prieſterlichen Hierarchie.

Die Hierarchie beſteht aus Prieſtern, Theologen und Diakonen.

Die Prieſter begleiten das höchſte Amt. Von ihnen geht die ewige Inſpiration der Geſellſchaft aus, die auch unter ih-

rer Leitung steht. Ihnen ist die Erziehung anvertraut; sie weihen das Kind Gott am Busen der Mutter; sie unterrichten es in der Liebe Gottes und seiner Werke, sie führen es in die Freuden der großen menschlichen Familie ein und offenbaren ihm seine Sendung (weisen ihm nach seinem Talente seinen Beruf an). Wie das Kind das Jünglingsalter erreicht, hört es auf, unter der unmittelbaren Leitung des Priesters zu stehen, wiewohl dieser die höhere Führung seines Lebens nie aufgibt, da die moralische Erziehung von der Geburt bis zum Grabe fortwährt.

Die Theologen unterrichten die Jugend, die nicht für das Priesterthum bestimmt ist, in den heiligen Wissenschaften. Nach dem Obigen leuchtet ein, daß alle Wissenschaften heilig sind.

Die Diakonen besorgen den Cult und leiten den Gottesdienst. Wohl wissend, daß Gott einen eifrigen und thätigen Dienst verlangt, theilen sie die Arbeiten aus und weisen einem jeden das Einkommen an, das ihm der Priester bestimmt hat. Der Kriegsdienst hört in dieser Weise völlig auf und wird zum Gottesdienst veredelt; die Compagnien der Arbeitenden treten an die Stelle der Compagnien Soldaten, und die Friedenswerke (main d'oeuvres) verdrängen die Kriegswerke (manoeuvres).

Es wäre nun wohl noch sehr Vieles zu sagen, wenn wir die Saint-Simonistische Lehre nach allen Beziehungen hin unsern Lesern mittheilen wollten; ihre Grundsätze über den Unterricht und die Erziehung, ihre eigenthümlichen Ansichten über das Verhältniß der Universität zu den Akademien und Collegien wären auch wohl noch der Mittheilung werth, da

sie manches recht Gute hierüber vorzubringen wissen. Anderes dagegen z. B. über Staatswirthschaft und Politik, von welcher sie weit mehr als von Religion, Moral u. s. w. sprechen, würde schon gar nicht für unsere Zeitschrift passen; allein das bisher Beigebrachte genügt, um sich wenigstens eine Vorstellung von dem Wesen und der Richtung dieser Secte zu bilden und ein Urtheil über dieselbe zu rechtfertigen, zumal wenn wir noch mit einigen geschichtlichen Daten über Saint-Simon und sein Verhältniß zu der von ihm benannten Schule, so weit sie uns bis jetzt zu Gebote stehen, werden bekannt gemacht haben.

Saint-Simon, (geb. 1760.), ist der Sohn einer gräflichen Familie, die durch die alten Grafen von Vermandois ihren Ursprung von Carl dem Großen ableitet. Im Bereiche des Einflußes von D'Alembert erzogen, nahm er in seinem 15ten Jahre an dem amerikanischen Freiheitskampfe Antheil, in welchem er sich in fünf Feldzügen sehr vortheilhaft unter Washington und Bouillé auszeichnete. Gleichwohl glaubte Saint-Simon, noch in Amerika, zu entdecken, daß der Kriegsdienst sein Beruf nicht sey, und widmete daher seine Aufmerksamkeit der Staatsverfassung und Staatsverwaltung der amerikanischen Freistaaten. Nach Europa zurückgekehrt, traf er in Frankreich alles in Gährung und die Revolution im Beginne. Ohne einen äußeren Antheil an derselben zu nehmen, wovon ihn ein besseres Gefühl abhielt, gehörte er doch innerlich ganz der Zeit an, die die französische Revolution gebar, da jene oberflächliche Weltansicht, die in äußerlichen Beglückungstheorien das Heil der Menschheit sucht, auch ihn beherrschte. Das Elend der Zeit ging ihm ohne Zweifel nahe, auch er suchte

redlich zu helfen; er wußte aber die Hülfe nicht tiefer heraufzuholen, als er das Uebel, dem er vorbeugen wollte, begriffen hatte. Er setzte sich in vertrauliche Beziehungen mit den Lehrern an der polytechnischen Schule, mit Künstlern, Physiologen und Medicinern, machte Reisen nach England, nach Genf und nach Deutschland, um irgend eine Erfindung, irgend einen zufälligen Gedanken auszuspähen, der das Glück der Menschen unfehlbar begründen könnte!

Nur wer keine Ahnung von der Wurzel hat, aus der das eigentliche Elend des Menschengeschlechtes herauswächst, und darum auch mit der Quelle des Segens für dasselbe völlig unbekannt ist, wer in der Erfindung von Maschinen, in den Bewegungen kunstvoller Hände, in dem so oder so modificirten Verhältniße der verschiedenen Staatsgewalten unter sich, überhaupt in äußerlichen Einrichtungen auch von der umfassendsten Art einseitig die Verbesserung eines denkenden und wollenden Geisterreiches suchet, kann da meinen, auf dem Wege von einem Lande zum anderen werde er dem Universal-Heilmittel begegnen. Er durfte nur in seine eigene Brust tief hinabsteigen, und sich selbst aufrichtig und wahrheitsliebend kennen lernen, und hätte sodann gefunden, daß die Rettung, die Erlösung vom Uebel eben so nahe sey.

Auch unter dem Kaiserreiche setzte Saint-Simon seine Bemühungen mit allem Ernste fort. Im Jahre 1807. gab er auf Veranlassung einer Preisfrage Napoleons eine seiner, unter dem Kreise seiner Schüler berühmtesten, Schriften: Introduction aux travaux scientifiqaes du 19e Siècle heraus; allein weder dieser, noch andere literärische Versuche lenkten die öffentliche Aufmerksamkeit auf ihn. Wenn es dem Weltbeglücker

ſeine Freunde zum beſonderen Verdienſte anrechnen, daß er ſich Napoleon, der ſich von alten berühmten Geſchlechtern gerne umgeben ſah, nicht entgegendrängte, ſo iſt nur zu bemerken, daß auch Napoleon ihn nicht aufſuchte, was Saint-Simon wohl erwartete: an einem ſo unpraktiſchen Mann, wie dieſer war, konnte Napoleon kein Gefallen finden. In dieſer Weiſe vernachläßigt, auch während der Reſtauration aus ähnlichen Urſachen nicht hervorgeſucht, wurden die ökonomiſchen Verhältniße des Mannes gänzlich zerrüttet, ſo daß er ſich oft des Winters ſein Zimmer nicht erwärmen konnte, keinen Frank zur Mittagsſuppe beſaß, und ſeine Kleider und Hausgeräthe verkaufte, um ſeine Bücher herausgeben zu können! Unter dieſen drückenden Verhältnißen erlag endlich ſein Geiſt, und in der Verzweiflung machte er einen Verſuch auf ſein Leben mit einer Piſtole, die aber ihr Ziel verfehlte. Er ſtarb einige Jahre ſpäter des natürlichen Todes (i. J. 1825.). Wir haben von Saint-Simon nun nur noch einige Worte vorzubringen, die freilich für die Charakteriſtik der Denkweiſe dieſes neuen Religionsſtifters äußerſt wichtig ſind. Er hatte ſeine Weltbeglückungstheorie bereits vollendet — ſeine Philoſophie der Wiſſenſchaften und ſeine Philoſophie der Induſtrie — als es ihm ſchien, die Religion dürfte das Band zwiſchen beiden werden, und nun — dachte er auch über dieſe nach. Aus der Religion gingen ſonach nicht erſt die Mittel hervor, von denen das Heil der Menſchheit abhängen ſollte; ſie waren vielmehr ohne Religion ausgeſonnen, ſo daß ihnen dann die Religion erſt angepaßt wurde! Das heißt wirklich, eine Religion *machen*, ſie einrichten, wie ſie für willkührlich erſonnene Verhältniße paßt, ſie als etwas ganz äußerliches zum

Menschen erst hinzubringen! Nun wird man sich aber auch nicht mehr wundern, daß die Saint-Simonistischen Tugenden so trefflich mit der Saint-Simonistischen Religion zusammenstimmen. Uebrigens steht auch unter diesem Gesichtspuncte wieder der Mann seiner Zeit ganz vor uns. Nachdem man in der französischen Revolution ohne Religion gewirthschaftet hatte, fiel es dem Robespierre hintennach ein, daß es ohne Gott doch nicht so recht heimlich sey; aber noch unheimlicher wurde es ihm bei dem Gedanken an den wahren und rechten Gott, weßwegen er jenes hohle, unbestimmte être suprême verkündete, das, wenn es nur zum Gedanken und zum Worte hätte kommen können, wirklich den Segen über alles in Frankreich seit einigen Jahren Vorgegangene ausgesprochen hätte. Sodann folgten La Reveillere, der den theophilanthropischen Cult fabricirte, Napoleon, der zwar keine neue Religion machen wollte, der Religion aber als etwas glücklicher Weise längst schon zum Besten der Politik Gemachten sich erfreute, und in diesem Sinne Gebrauch von ihr machte, endlich die Bourbonen, die nicht höher als die Männer der Revolution standen. An alle diese schloß sich als trefflicher Nachahmer Saint-Simon an. Es nimmt sich gerade heraus, wie wenn er sich gesagt hätte, nachdem er sein fertiges künftiges Staats-Gebäude in Gedanken noch einmal betrachtet hatte: à propos, auch die Religion könnte noch angebracht werden, worauf er dann Hand an's Werk legte und eine zubereitete, wie sie sich ohne in dem Staatshaushalt Unbequemlichkeiten zu verursachen, und ohne irgend eine Störung hervorzubringen, zu dem Uebrigen am besten fügen mochte. Damit soll nicht gesagt werden, als sey es dem würdigen Abkömmlinge Carls des Großen nicht auch

ein wenig Ernst bei der Sache gewesen, zumal die Production seines „Neuen Christenthums" in die Periode von seinem Angriffe auf sein eigenes Leben bis zu seinem wirklichen Lebensende fällt, wo ein gewißer schauerlicher Gedanke seine Seele mochte berührt haben, der auch nach überstandener Krisis noch einige schwächliche Reminiscenzen zurückließ, deren dürftige Frucht dann die Gebilde seines Menschenwitzes verkittete und dem Ganzen den Namen Theokratie verlieh, wobei freilich der alte Grundsatz „a majori fit denominatio" ausnahmsweise umgekehrt wurde.

Das Gesagte wird sich durch einen Blick auf seine Jünger bestätigen. Er hinterließ nur einen wahren Schüler, den H. Olinde Rodrigues; auf mehrere andere junge Männer hatte er wohl einige Anziehungskraft ausgeübt, aber keine entscheidende. Rodrigues, der Vertraute aller Geheimniße Saint-Simons hatte inzwischen die Freude, sehr bald das noch unentschiedene Wesen seiner jungen Freunde zur Entschiedenheit herangereift zu sehen. Um mit ihren Ideen die Welt zu befruchten gaben sie im Jahr 1826. den Producteur heraus, der keine Abnahme fand, dann 1829. den Organisateur, der nicht viel glücklicher war. Doch hatten da und dort die Funken, die sie auswarfen, Feuer gefangen, und die kleine Schaar der durch Simonistische Weisheit Verbundenen mehrte sich. Merkwürdig ist nun abermal der Gang, den die Entwickelung ihrer Ideen nahm. Eine unserer Quellen (Résumé general de l'Exposition faite en 1829. et 1830. p. 11.) sagt: „die Schule Saint-Simons ahmte die Methode ihres Stifters nach; nachdem sie zuerst ihre eigenthümliche Ansicht von der Wissenschaft, dann von der Industrie entwickelt hatte,

fühlte sie, daß diesem Systeme das Leben mangle, das Band, welches die zwei Ordnungen von Thätigkeiten, die bisher getrennt waren behandelt worden, zu vereinigen geschickt wäre; sie schloß sich daher an den letzten Gedanken ihres Meisters an, an das neue Christenthum. Von nun an verlor die Lehre den rein philosophischen Charakter, den sie anfänglich gehabt hatte, und verwandelte sich in Religion, und die Schule ging in die Kirche über." Würde das religiöse Element in Saint-Simons Geiste gegen den Ablauf seiner Tage recht bedeutungsvoll hervorgetreten seyn, würde es sich als eine schöpferische Macht kund gethan haben, so müßte, was bei ihm das Ende war, bei seinen Jüngern schlechthin der Anfang gewesen seyn; der schwächliche Charakter des frommen Bestandtheils in dem Ganzen brachte es aber mit sich, daß sie die Religion vollständig vergessen konnten, bis sie endlich durch ihren Verstand bemerkten, daß im Systeme, nicht in ihrem geistigen Leben eine Lücke sey, welche sie sofort ausfüllten!

Lechevalier, ein Genoße der neuen Religion, dem es nicht entging, daß die plötzliche Verwandlung der Philosophie in Religion und der Schule in eine Kirche zu ungünstigen Reflexionen Veranlassung geben könnte, gibt der Sache eine ingenieuse Wendung. Er sagt (Enseignement Central. pag. 10.): „die Zeit ist vorüber, in welcher unsere Väter und unsere Meister, die ersten Schüler Saint-Simons, den ganzen Apparat der sogenannten positiven Methode in Bewegung setzten, um einige kalte Zuhörer zu überzeugen, und alle Argumente der nöthigenden Logik erschöpften, welche sich einbildet, streng zu seyn, während sie nur blind ist, und wähnt, sie

gehe aufrecht und fest einher, während sie auf der Erde kriecht. Mit der unerschöpflichen Geduld des Genies und des Glaubens kleideten sie ihre Gedanken in die gewöhnliche Redeweise, und nannten Untersuchung, was ihr ganzes Leben, und Philosophie, was ihre Religion war; sie nannten den Glauben ein Axiom, Gott eine Hypothese, die providentielle Erziehung des Menschengeschlechts das physiologische Gesetz der Menschheit. Dank dieser Sprache: eine weit größere Anzahl von Zuhörern stellte sich ein; sie kamen, um mit Syllogismen zu streiten, und wurden durch den Glauben und jene lebensvolle Logik besiegt, die sich auf alles Das stützt, was dem Herzen des Menschen am tiefsten eingegraben ist. Alsdann machte die Lehre solche Fortschritte, welche auch die feurigsten Erwartungen übertrafen." Den auffallenden Widerspruch dieser Darstellung mit der vorigen sieht Jedermann ein; wir tragen aber kein Bedenken, die zuerst vorgelegte unbedingt für die wahre zu halten, da es undenkbar ist, daß ein Mitglied des Vereins, um einen Plan, dessen Ausführung so viele Geduld, so viele Selbstüberwindung in Anspruch nahm, um den Plan, sich zu den Bedürfnißen der Zuhörer einstweilen großmüthig herabzulassen, und dem Glauben vorläufig Gewalt anzuthun, Nichts sollte gewußt haben. Uebrigens wird dem Menschenkenner gar zu viel zugemuthet, wenn man ihn glauben machen will, ein von Religiosität durchdrungener Mensch könne je Gott eine Hypothese und die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts ein physiologisches Gesetz der Menschheit nennen. Wir haben folgende Vermuthung: vor der glorreichen Julius-Revolution war die Partei schüchtern, und der Glaube, je ihre Pläne ausgeführt zu sehen, schwach; nun war Gott noch eine

Hypotheſe. Nach dem genannten Ereigniß wuchſen ihre Hoffnungen; ſie erinnerten ſich aber aus der Geſchichte, daß nie ein eingreifendes und zugleich bleibendes Wirken auf große Maſſen ohne religiöſen Glauben ſtattfand; überzeugt von ihrem weltbeglückenden Beruf, wie ſie waren, ſteigerte ſich nun die hypothetiſche Annahme Gottes zum Glauben, die Sprache wurde religiös, die Erzeugniße des Verſtandes von Saint-Simon erſchienen als Offenbarungen, und die Schule ging in eine Kirche über. Die Saint-Simoniſten haben ſich nämlich aus der Geſchichte abſtrahirt, daß es organiſche und kritiſche Epochen gibt. „In den organiſchen, ſagen ſie, ſind die beſondern und allgemeinen Thätigkeiten in Harmonie, die Pflichten und die Intereſſen, Theorie und Praxis widerſprechen ſich nicht, der Wille Gottes offenbart ſich in wohlthuenden Formen, alle Welt ſieht das Gute, die Menſchen preiſen die Vorſehung, das Zeitalter iſt religiös. In den kritiſchen Epochen verſchwindet die Uebereinſtimmung der allgemeinen und beſondern Thätigkeit, die Pflichten und Intereſſen, die Theorie und die Praxis führen nicht zu demſelben Ziele; die Offenbarung der Gottheit wird düſter; die Elemente, die nachher nur um ſo augenfälliger von ihr zeugen werden, können ſich nur mit Mühe geltend machen; die ganze Welt ſieht das Uebel, die Menſchen verfluchen das Schickſal, das Zeitalter iſt irreligiös.“ Wie könnte nun ein ſo ſeliges Leben, womit Saint-Simon die Welt beglücken will, ohne Religion ſeyn? Sie mußten alſo auch daran denken, eine Religion zu verkünden, da organiſche Epochen ſtets durch Religioſität ſich auszeichnen. Wir wollen indeß auch hiemit keineswegs ſagen, daß die Saint-Simoniſten Betrüger ſeyen; aber das iſt unſere

Meinung, daß sie sich selbst täuschen, daß sie ihre Phantasien für tiefe Empfindungen, ihren künstlich erregten Enthusiasmus des Verstandes für Gefühlsbegeisterung, Reminiscenzen für neue Schöpfungen halten. Diesen Eindruck hinterließen ihre Schriften wenigstens bei uns.

Der Saint-Simonismus ist ein Bild des jetzigen tongebenden Frankreichs. Es sieht ein, daß es ohne religiösen Glauben nicht gehen will, und ist doch zu willensschwach, um wirklich zu glauben, und die gesammte Sinnes-, Denk- und Lebensweise darnach einzurichten. Es verwandelt daher Alles in Gott, um in der That keinen zu haben, gleichwie, wo Alle Könige sind, eben darum Niemand König ist; es verwandelt alle Gewerbe, alles Thun des Menschen, in einen Cult, um des wahren und wirklichen entbehren zu können; eine religiöse Weltanschauung wird eingeführt, die mit der irreligiösen auf gleicher Linie steht.

Die Saint-Simonisten versprechen eine völlige Vertilgung alles Bösen; so nämlich, — daß sie den Begriff desselben aufheben, weßwegen sie sich eigentlicher ausdrücken würden, wenn sie sagten, durch ihre Religion gelange der Mensch zur Einsicht, daß es nie Böses gegeben habe. Sie lehren, mit dem Worte „bös", werde eigentlich nur bezeichnet, daß ein weiterer Fortschritt zu machen sey. (Ce que l'on designe par ce mot n'est que l'indication du progrès à faire) Hienach steht der Giftmischer, der Mörder, der Unterdrücker der Waisen und jeder Bluthund nur — auf der untersten Stufe der Nächstenliebe; Ehebruch und Knabenschänderei sind weiter Nichts — als unentwickelte Keuschheit, und der Got-

tesverächter hat nur Fortschritte zu machen — um zur Gottesverehrung zu gelangen. Von einer dem Guten, dem Wahren und Schönen entgegengesetzten Willensrichtung hat die Secte keinen Begriff, darum ist ihr das Böse nur = das Noch-Nicht-Recht-Gute, die Lüge nur = Noch-Nicht-Wahrheit, die sittliche Häßlichkeit = Noch-Nicht-Schönheit.

Bei einer so nichtswürdigen, mit dem Pantheismus freilich innigst verbundenen Lehre vom Bösen, die selbst aus dem Bösen stammt, da es die Natur oder vielmehr die Unnatur desselben mit sich bringt, seine eigentliche Beschaffenheit zu verbergen, ist auch kein Begriff vom Guten, kein Begriff von der Tugend und dem die Menschenbrust gründlich und dauerhaft Beseligenden denkbar. Wer seinen tiefsten und eigentlichsten Feind, den wahren Störer seines Glückes nicht kennt, wer nicht fühlt, wie krank er ist, und die eigentliche Ursache der Krankheit nicht scharf ins Auge faßt, wie möchte er die rechten Heilmittel auffinden und durch ihren Gebrauch wieder genesen? Wenn mit der Aufhebung der Erblichkeit der äußeren Güter, auch die Erbschaft des inneren Bösen aufgehoben werden könnte, dann möchte ein Universal-Heilmittel dargeboten werden. So äußerlich, so flach sind die Saint-Simonisten! Daher auch die christlichen Grundtugenden von ihnen so kläglich verstanden werden; mit der Selbstverläugnung verbinden sie keinen anderen Begriff, als den der äußeren Entsagung, der Entbehrung von Genüssen, die man nicht befriedigen kann; Demuth ist ihnen nur knechtische Unterwürfigkeit unter einen Menschen, dem man zu gehorchen gezwungen ist! Was ganz anderes sind diese Tugenden nach der Lehre des Evangeliums!

Die

Die Saint-Simoniſten ſprechen ſo viel von der göttlichen Vorſehung; und die Grundlage ihres ganzen Weltverbeſſerungsplanes iſt der Glaube an den Zufall! Der Zufall der Geburt ſpielt nur nicht auf jeder Seite ihrer Schriften ſeine Rolle! Das allgemeine Leben, das ſie Gott nennen, kann, blind wie es iſt, freilich auch nur blind hervorbringen, und „das phyſiologiſche Geſetz der Menſchheit", das die Saint-Simoniſten, wie Lechevalier verſichert, nur aus nothgedrungener Anbequemung an die Schwäche ihrer Zuhörer beibehielten, ſpielte ihnen dafür den Streich, daß es ſich — ein wahrer Wechſelbalg — auch unter den Begriff ihrer Vorſehung unverſehens hineinmiſchte, und nur Wort gegen Wort ausgetauſcht wurde, die Sache aber ſtets dieſelbe blieb. Wie muß man aber ſtaunen, wenn ſo ſcharfſinnige Herren den weiteren Zufall, der unter dem von ihnen angenommenen noch verborgen iſt, nicht ahnen! Nicht der Zufall ſolle Aemter und Beſitzungen austheilen, lehren ſie, ſondern einem Jeden gegeben werden nach ſeiner Fähigkeit, und der Fähigkeit nach ihrer Thätigkeit. Wie, wenn die Geburt ein ſo ſchlechter Zufall iſt, ſind nicht auch die Talente eben ſo zufällig? Die Talentloſen werden ſich widerſetzen, wenn ſie ſich mit geringeren Anweiſungen von Gütern und Einkommen begnügen ſollen, ſo einem zufälligen Talente gegenüber, und die Unthätigen, aber mit Talent ausgerüſteten, dürften keinen Augenblick anſtehen, zu behaupten, ein blindes Walten des Zufalles ſey es, was dem einen Talent Energie und Thatkraft verleihe, dem anderen aber verſage, und darum abermal das größte Unrecht, nach ſolchem Zufalle das Lebensglück eines Menſchen zu beſtimmen. Darauf wollen wir gar nicht aufmerkſam

machen, daß in der Sorge für die Kinder nach einem mächtigen Naturtriebe der größte Sporn für die angestrengtesten Thätigkeiten aller Art liegt, daß also die Saint-Simonisten, indem sie durch Abschaffung der Erblichkeit zugleich die Betriebsamkeit befördern wollen, die letztere gerade zerstören würden. Familien sind übrigens ohne Eigenthum und sich vererbenden Besitz gar nicht möglich, weßwegen denn auch die Gemeinschaft der Frauen eingeführt werden müßte, was der Saint-Simonistische Papst Enfantin eingesehen und gegen Rodrigues consequent vertheidigt hat. Und mit dieser Gemeinschaft hörte Gatten-, Eltern-, Kinder- und Geschwister-Liebe auf, auch alle häusliche Erziehung, und die edelsten und beglückendsten Gefühle und Freuden dieses irdischen Lebens verschwänden!

Bemerkenswerth sind besonders noch zwei Erscheinungen. Die Eine, daß zu einer Zeit, wo die politische Freiheit in Frankreich am ausgedehntesten ist und die übertriebensten Verfechter findet, eine Secte entsteht, selbst auch aus diesem Streben nach Freiheit hervorgegangen, welche für eine Freiheit weit höherer Art ganz unempfänglich, dieselbe vernichten will. Die freie Mildthätigkeit soll aufgehoben und ihre Wirksamkeit in die einer Staatsanstalt verwandelt werden, und der Mechanismus einer politischen Verwaltung die Stelle des, die schönsten Bande und Tugenden begründenden, gegenseitigen seelenvollen Gebens und Nehmens vertreten.

Die Zweite, daß gerade mit dem Eintritt jener Epoche in Frankreich, wo die Staatsgewalt gegen alle und jede Religion, nicht blos gegen Religionen und Confessionen sich gleichgültig

erklärt, und jede religiöse Anschauung des Staates verschmäht, ein religiöser Verein sich bildet und umsichgreift, der die absolute Einheit von Kirche und Staat behauptet, eine Theokratie errichten und die gesammte Leitung des Gemeinwesens Priestern anvertrauen will! So folgen sich die Extreme, eines verspottet und widerlegt schon durch sein Daseyn zugleich am Besten das andere.

Würde die Frage aufgeworfen, ob der Saint-Simonismus nicht etwa indirecte, als Reibungsmittel, als Gegensatz, der wenigstens die Katholiken in Frankreich zu größerer Geistesanstrengung, und zu sicherer und innigerer Erfassung ihres eigenen Bekenntnißes auffordern, sodann überhaupt das religiöse Gefühl wieder auffrischen und dadurch Nutzen bringen werde, so müssen wir diese Frage beinahe gänzlich verneinend beantworten. Der Saint-Simonismus ist zu flach, zu gehaltlos, ohne alle religiöse Eigenthümlichkeit, als daß er auf die Dauer erregend und belebend wirken und bedeutende Discussionen veranlassen könnte. Er steht auch mit der bisherigen, in den höheren Kreisen herrschenden Denkweise, in wiefern er Religion ist, zu sehr in Verbindung, als daß durch ihn ein neues, weit wirkendes Ferment in das Leben hineingeworfen würde. Wenn auf indirectem Wege eine neue, recht erweckende Geistesbewegung entstehen sollte, so müßte der neue Irrthum so groß als der alte seyn: eine manichäisch-gnostische Denkweise müßte sich geltend machen, ein Spiritualismus, der zugleich Dualismus wäre, müßte sich dem Materialismus gegenüber stellen; nur ein solcher würde den Geist mächtig nach Innen führen.

Es ist höchlich zu bedauren, daß so schöne Talente, die manche Saint-Simonistische Wortführer unstreitig besitzen, daß eine so reiche, so vielseitige Geistesbildung, die wir in ihren Schriften gerne anerkennen, eine so schöne Beredtsamkeit, wodurch sich ihre öffentlichen Vorträge und ihre Abhandlungen auszeichnen, einer so ganz mißrathenen, ihrem innersten Kerne nach nichtigen Sache, sich gewidmet haben.

Möhler.

Demonstratio religionis christianae catholicae. In usum auditorum suorum edidit Dr. Maurus Hagel, Professor Theologiae in Lyceo Dillingano. Tom. I. Theologia dogmatica generalis. Augustae Vindel. prostat in libraria C. Kollmanniana (olim J. Wolffiana) 1831. P. VIII. et 188. in 8.

Der Herr Verfasser, dessen frühere Schriften: Theorie des Supernaturalismus — und Apologie des Moses, im Jahrg. 1828. Hft. 4. und Jahrg. 1829. Hft. 3. dieser Zeitschrift mit verdienter Anerkennung angezeigt wurden, beabsichtigt in dem vorliegenden Werke zunächst ein Lehrbuch der Dogmatik für seine Zuhörer. Der erste Theil, den wir hier anzuzeigen haben, enthält dasjenige, was die specielle Darstellung der christlichen Dogmen nach dem Glauben der katholischen Kirche zu ihrer Grundlage hat, und daher ihr vorangeschickt werden muß; der Verfasser nennt es nach dem Vorgange von Dobmaier, Brenner u. a. die allgemeine Dog-

matik, insofern mit Recht, als der hier dargestellte Inhalt wirklich dogmatisch und zugleich von der Art ist, daß er unter den einzelnen Lehren des Christenthums — der speciellen Dogmatik — keine Stelle finden kann; denn die gesammte Lehre des Christenthums und der Christenglaube ruht auf der Grundwahrheit von der Offenbarung Gottes an die Menschen, welche sich als die Enthüllung des ewigen Geheimnißes durch die ganze Geschichte der Religion hindurchzieht, aber in Christus dem menschgewordenen Gott ihren Gipfel erreicht, und in seiner Kirche ihre Erhaltung und Dauer gefunden hat. Da nun das Geoffenbarte, Christliche, Katholisch-Kirchliche der gemeinsame Charakter aller besondern Dogmen ist, so kann es ebendarum als eine Einzelnheit unter ihnen nicht vorkommen, und da es der Theologie als Wissenschaft unstreitig obliegt, diese dreifache dogmatische Grundwahrheit ebenso, wie jede einzelne Wahrheit zur vernünftigen Ueberzeugung zu bringen, so ergiebt sich daraus die Nothwendigkeit der allgemeinen Dogmatik, oder wie Andere sie nennen, der Apologetik; was Rec. hier zur Rechtfertigung dieser erst in der neuern Zeit gebildeten Disciplin bemerken wollte, weil die Berliner philosophisch-theologische Schule ihre Selbstständigkeit in Anspruch nimmt.

Was nun die Ausführung derselben im vorliegenden Werke betrifft, so hat Rec. gefunden, daß der H. Verfasser im Ganzen Dobmayer gefolgt ist; die ganze Anlage und Eintheilung, die leitenden Ideen und die Beweisführungen im Einzelnen, nebst dem Appendix mit der regula fidei sind dem Dobmayer'schen Werke nachgebildet, wie schon die Vergleichung der beiderseitigen Inhalts-Anzeigen darthut, nur die weit-

schweifige und völlig überflüßige rationelle Theorie vom Reiche Gottes — Dobmayer Thl. II. p. 5—467. — hat er aus einem richtigen Gefühle weggelassen. Wie nun der Verfasser, der auf Originalität freiwillig Verzicht geleistet, hiedurch einerseits seiner gedrängten Darstellung alle die Empfehlungen verschafft hat, die das Dobmayer'sche Werk mit vollem Recht unter uns gefunden hat und noch findet, so ist er doch ebendamit andererseits hinter mehrern Anforderungen zurückgeblieben, die man jetzt, — 24 Jahre nach der Erscheinung jenes Werks, bei dem schnellen Umschwung der theologischen Wissenschaft ein bedeutender Zeitraum — an die allgemeine Dogmatik macht. Anforderungen, die der geschätzte Herr Verfasser nach dem Urtheile des Recensenten, der hiebei „die Theorie des Supernaturalismus" zum Maßstabe nimmt, wohl zu erfüllen vermocht hätte. Nach dieser allgemeinen Bemerkung gehe ich nun zur Anzeige des besondern Inhalts der Schrift über, die ich an gehörigen Orten mit besondern Bemerkungen begleiten werde.

Auf eine kurze Einleitung folgt im ersten Hauptstücke die theologia naturalis — richtiger ausgedrückt, religio naturalis, weil bloß vom Begriffe der Religion, nicht aber von der Durchführung desselben in einem System von Dogmen die Rede ist. Ueber den Ursprung der Religion im Menschen urtheilt der Verfasser ganz richtig, daß sie nicht von außen weder durch Unterricht und Ueberredung, noch durch andere zufällige Eindrücke und Empfindungen in den Menschen gebracht werden könnte, wenn sie nicht ihren Sitz schon ursprünglich im Gemüthe hätte; er nennt daher die Idee von Gott eine angeborne, und man möchte nur wünschen, daß

der Verfaſſer dieſe bekanntlich alte Anſicht mehr entwickelt hätte, denn die beigebrachte Erklärung enthält bloß die gewöhnliche Reflexion der Vernunft, welche doch nicht angeboren genannt werden kann, ſondern ſich erſt bei gereifterem Nachdenken bildet. Dagegen fehlt bei dem Verf. wie bei Dobmayer und den ältern Apologeten die Rückſicht auf die Entwickelung des urſprünglichen Gottesgefühls oder Gottesbewußtſeyns, und die weſentliche Bedingung dieſer Entwickelung, zu welcher Rückſicht man freilich erſt gelangt, wenn man ſich in der Wiſſenſchaft auf den Standpunkt des Idealrealismus oder der Subject-Objectivität erhoben hat und begreift, wie alles im Menſchen urſprünglich verſchloſſene in ſein eigenes Bewußtſeyn und ſeine Erkenntniß nur hervortreten kann unter der Bedingung eines Aeußern oder Objectiven, an welchem jenes ſich ſelbſt Object und in ſich ſelbſt reflectirt wird, welches Aeußere oder Objective aber eben darum mit dem Innern oder Subjectiven verwandt, ja gleiches Weſens ſeyn muß. Auf jedem andern Standpunkte gelangt man einſeitig entweder zu dem hohlen Idealismus oder groben Materialismus, und in Beziehung auf die Entwickelung der Religion entweder auf den ſogenannten Rationalismus oder den religiöſen Materialismus, denen ihr Urtheil ſchon durch den Erfolg ihrer Beſtrebungen geſprochen wird, indem der erſtere des vielen Redens ungeachtet es doch zu keiner Realität in der Religion bringen kann, der andere aber alle Religion und Religioſität vernichtet. Bei der unbeſtreitbaren Richtigkeit dieſes Verhältniſſes erſcheint daher das Verfahren der ältern Apologeten als völlig unhaltbar, wornach unter der Vorausſetzung des Angeborenſeyns der Religion zuerſt von einer natürlichen als einer ſolchen geſpro-

chen wird, die sich nicht nur ohne alle Beihülfe einer äußern objectiven Offenbarung soll entwickeln, sondern selbst es bis zu einer so stattlichen Theorie bringen können, wie sie z. B. bei Dobmaier am a. O. zu lesen ist; alsdann aber plötzlich eingelenkt, erklärt und bewiesen wird, daß es mit dieser natürlichen Religion nichts sey, daß sie nicht genüge und nicht genügen könne, darum eine übernatürliche Offenbarung ein allgemeines Bedürfniß sey und es darum eine solche auch wirklich geben müsse u. s. w. Wer sieht nicht den innern Widerspruch, womit eine solche Theorie behaftet ist, das subalterne Verhältniß, welches der übernatürlichen Offerbarung angewiesen wird, und die Zerstückelung des Kleides Gottes ohne Naht?

Den Schluß des ersten Hauptstücks macht die Theorie der Offenbarung, wo wieder nach Dobmayer zuerst ihr Begriff und der Ursprung des Begriffs bestimmt, die supranaturalistische Ansicht behauptet und vertheidigt, und endlich die Kriterien und Beweise für eine unmittelbare Offenbarung aufgestellt und gerechtfertigt werden; der Verfasser stellt als solche auf den Inhalt der Offenbarungslehre selbst, den Charakter — vita — dessen, der sie bekannt macht, Wunder und Weissagungen; zuletzt von der Allgemeinheit und Verbreitung einer geoffenbarten Religion. Der vom Verfasser aufgestellte Begriff der Offenbarung — opus divinae providentiae, quo homines ad cognitionem rerum divinarum diriguntur, genügt weder für sich wegen der Zufälligkeit, worin er gehalten wird, noch durch die Art, wie er entwickelt wird; insbesondere ist durch die Beibehaltung des Mittelbegriffs der Unmittelbarkeit allen Einwürfen Raum gelassen, welche sich gegen eben

dieſe Unmittelbarkeit ſowohl in Beziehung auf die Cauſalität als die nothwendigen Erſcheinungsformen der Offenbarung erheben laſſen; ebenſo wird der Urſprung des Begriffs oder vielmehr des Glaubens an Offenbarung zwar mit Recht aus der Vernunft abgeleitet, aber doch nicht aus dem urſprünglichen Gefühl und Bewußtſeyn von Gott, ſondern aus der Reflexion über die göttliche Allmacht, §. 17. Ueber die Möglichkeit — insbeſondere über die ſogenannte moraliſche Möglichkeit der Offenbarung kommen mehrere recht gute Bemerkungen vor, minder klar und in ſich harmoniſch iſt das, was über die Erkennbarkeit und Unterſcheidbarkeit der Offenbarung von Seite deſſen, dem ſie zunächſt geſchieht, geſagt wird; denn auch für dieſen iſt die Offenbarung nicht immer ein *Noumenon* — man denke an die Offenbarungen, die Moſes geſchahen, und ſelbſt, wenn ſie ein *Noumenon* iſt, und alſo ihre unmittelbare Gewißheit in ſich ſelbſt trägt, ſo hat die Reflexion des Menſchen über ſein ganzes Bewußtſeyn noch mehrere Mittel der Ueberzeugung, als der Verf. angegeben hat. Den Glauben Anderer an den Gottesgeſandten macht der Verf. von ſeiner Glaubwürdigkeit und von den Beweiſen abhängig, welche er dafür beibringt; und hier wird nun die Beweiskraft der oben genannten vier Kriterien gezeigt, was aber dafür beigebracht wird, iſt zum Theile ſelbſt für ein Compendium zu wenig; ich meine die innern Beweiſe aus dem Inhalt der Lehre und dem Charakter des Gottesgeſandten. Mehr befriedigt die Art, wie der Begriff des Wunders beſtimmt und ſeine Beweiskraft für den göttlichen Charakter des Lehrers und auch der Lehre gezeigt wird, nur ſtößt man hier (§. 26. 27.) auf eine Anſicht, welche nicht leicht Jemand mit dem Herrn Verfaſſer

theilen wird. Nach ihm muß das Wunder vorausgesagt seyn, in diesem Vorausgesagt seyn und dem richtigen Eintreffen desselben liegt seine ganze Beweiskraft, und darum setzt der Verf. die Weissagung über das Wunder; wer hat das jemals behauptet, und um die Sache sogleich in der Anwendung zu prüfen, wer kann behaupten, daß die Wunder, die Jesus gethan, von ihm oder auch von den Propheten vorausgesagt waren? Er selbst hat blos seine Auferstehung und etwa auch die Erweckung des Lazarus voraus angekündet, und die Propheten haben wohl den Messias unter anderm auch als Wunderthäter im Allgemeinen bezeichnet, aber die Wunder Jesu als detaillirte Thatsachen wird man bei ihnen vergebens suchen. Und schon an sich erscheint die Location als ein Paradoxon; das Wunder als eine Thatsache ist ein in sich abgeschlossenes Ganzes und hat seine Beweiskraft in sich selbst, die Weissagung verkündet blos eine Thatsache, die erst geschehen soll, und hat daher ihre Beweiskraft nicht in sich, sondern in einem noch ungewißen, dem Erfolge; darum beriefen sich die Apostel zum Beweise der göttlichen Sendung Jesu überall auf seine Wunder, dagegen nirgends auf seine Weissagungen, weil sie noch nicht erfüllt waren, wohl aber auf die der Propheten, weil sie es in ihm waren.

Im zweiten Hauptstücke folgt nun die Anwendung der vorangestellten Theorie von Religion und Offenbarung auf den Beweis für die christliche Religion, wobei folgender Gang beobachtet ist. Vorangeschickt werden die Beweise für die Glaubwürdigkeit der Schriften des alten und neuen Testaments als der geschichtlichen Quellen des Christenthums und

aller Offenbarung überhaupt, über welche Beweisführung, da sie außer das Gebiet der dogmatischen und überhaupt wissenschaftlichen Theologie fällt, ich mich aller Bemerkungen enthalte. Dann folgt die Geschichte der Entwickelung der Religion nämlich der geoffenbarten, welche der Verf. nach Dobmayer in drei Perioden theilt, die patriarchalische, mosaische und christliche; von jeder werden zuerst die Thatsachen gegeben, und dann die in denselben liegenden Beweise für eine wirkliche Offenbarung im supranaturalistischen Sinne herausgehoben, vorzüglich die Beweise aus den Wundern und der Weissagung; bei dem Uebergang von der patriarchalischen zur mosaischen Religion ist zugleich von dem Ursprunge des Heidenthums und dessen hauptsächlichen Formen die Rede. Der Verfasser leitet jenen Ursprung nach den Ideen des Buchs der Weisheit Kap. 13 und 14 ab. In zwei besondern Abschnitten wird noch der Nexus der Offenbarungen aber nur am Prophetismus nachgewiesen, und die wahre Offenbarung mit den angeblichen verglichen; alles nach Dobmaier. Was man bei dieser Behandlungsweise des apologetischen Beweises für das Christenthum entweder vermißt oder anders wünschte, dürfte vornehmlich im Folgenden bestehen: die Genesis einer so allgemeinen, in ihren Formen scharf charakterisirten und in ihrem Uebergang in das Christenthum, welches, obwohl vom Judenthum ausgehend dieses als Larve hinter sich ließ und das Heidenthum in sich aufnahm, die Genesis also einer sowohl an sich als in ihrer Beziehung auf das Christenthum so bedeutsamen Erscheinung wie das Heidenthum dürfte doch einer andern Erklärung fähig, auch einer andern Würdigung bedürftig seyn, als ihm auf diese Weise zu Theil geworden ist;

Andeutungen dazu finden sich in den paulinischen Ideen, und da der Verf. der sogenannten natürlichen Religion einen eigenen Abschnitt gewiedmet hat, so stand er dieser Aufgabe ganz nahe. Auf der andern Seite ist dem Mosaismus und Judenthum in Beziehung auf den wissenschaftlichen, wie den eigentlich apologetischen Zweck eine zu große Wichtigkeit und Umständlichkeit widerfahren; allerdings bildet es im Fortgange der Offenbarung ein wesentliches Stadium, und hat daher auch in der historischen Darstellung derselben nothwendig seine Stelle, aber seine Wichtigkeit für die christliche Apologetik dürfte doch mehr in dem Zeugniße liegen, welches das Christenthum ihm, als in jenem, welches es dem Christenthum giebt, und eine andere Stellung hatte Christus, der unter Juden auftrat, und eine andere der christliche Theolog mitten unter Christen, der nach der Erfahrung von 18 Jahrhunderten, so wie nach biblischen Aussprüchen — Luc. 21, 24; Röm. 11, 25. den Gedanken an die Bekehrung der Juden noch langehin aufgeben muß. Die Nachweisung des Zusammenhangs der ganzen Offenbarungsreihe gehört wesentlich in die Apologetik, aber sie sollte nicht bloß äußerlich am Prophetismus, sie sollte noch mehr innerlich an der Entwickelung der Ideen selbst geschehen; in Beziehung aber auf den Prophetismus ist noch zu bemerken, daß er nicht mit dem Messianismus verwechselt oder als Eins mit ihm gesetzt werden darf, wie dieß selbst jetzt noch gegen die historische Genauigkeit geschieht, und auch in der vorliegenden Schrift geschehen ist. Die Messiasidee ist eine scharf ausgeprägte aus allen Elementen des Mosaismus nach und nach erwachsene, die darum auch alle einzelnen Elemente des Prophetismus in sich aufgenommen hat, aber

aus demſelben Grunde in keinem derſelben enthalten ſeyn kann, ſo wenig als das Ganze in einem Theile. Ueber die Polemik, womit das zweite Hauptſtück ſchließt und die etwas kurz ausgefallen iſt, will Rec. nur das Eine bemerken, daß unter den Religionen, quae revelatae non sunt; quamvis sectatores earum revelationem jactitant, die jüdiſche gar nicht hätte genannt werden ſollen; hat doch der Verfaſſer ſelbſt den Offenbarungscharakter derſelben bewieſen, und was er an ihr beſonders ausſtellt, daß nämlich die Juden Jeſus von Nazareth nicht als Meſſias anerkennen, iſt als eine bloße Negation kein Dogma ihrer Religion, weil daſſelbe ja auch mit den Muhamedanern und allen nicht-chriſtlichen Religionen der Fall iſt; die Auctorität des Talmuds aber als einer mündlichen Ueberlieferung neben der ſchriftlichen iſt im Allgemeinen mit den Büchern des alten Teſtaments eben ſo gut zu vereinigen, wie die Auctorität der kirchlichen Tradition mit den Schriften des neuen Teſtaments.

Das dritte Hauptſtück iſt überſchrieben: theologia catholica, enthält aber die Apologetik des Katholicismus oder eigentlich der Theorie der katholiſchen Kirche, und würde daher paſſender bezeichnet worden ſeyn: principia ecclesiae christianae sive catholicae. Der Verf. handelt hier zuerſt von der Kirche Chriſti in ihrem Urſprung und ihrer Urgeſtalt, daher von ihrer Stiftung, von ihren weſentlichen Eigenſchaften, ihrer Beſtimmung oder ihren Functionen, von den Grundzügen ihrer innern und äußern Verfaſſung, endlich von ihrer Unfehlbarkeit, §. 113—130. Hierauf zeigt er die Congruenz der katholiſchen Kirche mit dem Urbilde der urſprünglich-chriſt-

lichen; er geht aus von der Nothwendigkeit der Fortdauer der Kirche Christi, und weist nun diese Fortdauer zuerst nach in der Congruenz der Verfassung der katholischen Kirche, besonders ihrer Hierarchie und ihrer Organisation des Lehramts; dann nimmt seine Untersuchung eine polemische Wendung, indem er zeigt, daß und worin die nicht katholischen kirchlichen Parteien von dem Urtypus der christlichen Kirche abgewichen sind, er beurtheilt aber nur die griechische, protestantisch-reformirte und socinianisch-rationalistische Kirche; und nachdem er hier erst die allgemeinen Merkmale der wahren Kirche angegeben — §. 147., zieht er den Schluß, daß die katholische Kirche die wahre Kirche Christi und darum auch die allein seligmachende sey, bei welchem letztern Satze er die allerdings richtige Bemerkung beifügt: caeterum catholici eos tantum damnant, qui circa veram ecclesiam indifferentes, non eos qui per ignorantiam invincibilem extra illam sunt.

Der Appendix enthält — gleichfalls nach Dobmayer die regula fidei catholicae, oder die Nachweisung und Vertheidigung der Quellen der katholischen Dogmatik, und ihrer Auctorität; daher zuerst von der Auctorität der hl. Schrift alten und neuen Testaments, gegründet auf die Authentie und Inspiration derselben, dann von der Auctorität der Tradition, und endlich von der Auctorität der Kirche in Glaubenssachen, abgeleitet aus ihrer Bestimmung die Lehre Christi unverfälscht zu bewahren und fortzupflanzen, und dem ihr zu diesem Zwecke nothwendigen Beistande Gottes oder der Irrthumslosigkeit, worauf noch einmal von der Organisation des lehrenden Körpers der Kirche, den Concilien, und zuletzt von den Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern überhaupt.

Wenn diese demonstratio catholica im Ganzen präcis und lichtvoll genug ist, so möchte man doch außer einigem Materiellen besonders die Disposition anders wünschen. Rec. will sich nicht dabei aufhalten, daß die Idee der Kirche und ihre Nothwendigkeit etwas beschränkt aus dem Bedürfniß einer fortdaurenden sichern Lehranstalt im Christenthum abgeleitet, §. 112. 113., daher auch die innere Natur der Kirche und ihre Eigenschaften nicht vollständig hervorgehoben, §. 115. 116., und der Begriff der Unfehlbarkeit, eigentlich Unverirrbarkeit, nach der gewöhnlichen Weise nicht in seinem Umfange erfaßt wird, §. 128., aber bemerken muß er, daß der Verfasser doch wohl mit Unrecht die griechische Kirche §. 143. unter die coetus Acatholicorum eingereihet hat; dieß hat meines Wissens noch kein römisch-katholischer Theolog gethan, und es ist dazu auch kein Grund vorhanden, denn nicht nur stimmt jene Kirche nach wiederholten gegenseitigen Erklärungen auf mehrern allgemeinen Concilien mit der lateinischen im Dogma und den Mysterien des Heils überein, sie hat auch mit dieser dieselbe Grundverfassung, und namentlich außer dem Episcopat und den untergeordneten hierarchischen Graden die Idee des Primats sich in der Wirklichkeit bewahrt, nur mit dem Unterschiede, der auch der Grund ihrer Trennung ist, daß sie den Primat nicht an eine einzige Person — einen Oberbischof — sondern an einen Körper — die Synode anknüpfte; in geschichtlicher Beziehung aber hat bekanntlich die morgenländische Kirche auch nach ihrer Trennung den Titel der katholischen und orthodoxen mit einer Art von Ambition behauptet, was weder eine ältere Sekte, noch selbst nach dem großen Abfall im Abendlande die protestantische Kirche gethan oder zu

thun gewagt hat. Sie ist daher in Allwege nur als die getrennte katholische Kirche zu betrachten — ecclesia Graecorum non unita, wie sie von der römischen immer genannt worden ist, und verdient gerade um dieser Trennung willen die besondere Aufmerksamkeit abendländischer Katholiken, da es sich an ihr herausgestellt hat, daß die Orthodoxie im Dogma zur Erhaltung der kirchlichen Einheit nicht hinreicht, sondern es des Festhaltens an dem äußern Mittelpunkte bedarf, der sich aus der Geschichte der Kirche selbst entwickelt hat.

Die Disposition betreffend ist manches Zusammengehörige auseinandergezogen, oder sonst an den unrechten Ort gestellt. So ist z. B. erst §. 147. von den Merkmalen der wahren christlichen Kirche die Rede, da dieß doch in den ersten Abschnitt zu §. 115. 116. gehörte; und was der katholischen Kirche §. 148. vindicirt wird, gehörte zu §. 130. Am meisten vermißt man die richtige Eintheilung in der regula fidei catholicae: die ganze Ausführung dieser Glaubensregel vertrat bei den ältern Theologen die Stelle der Apologetik des Katholicismus, oder was der Verf. theologia catholica nennt; dieß zeigt die Vergleichung der Brüder Wallenburg, Holdens, Veronius. Nachdem aber diese ältere Weise für ungenügend befunden worden, und Benedict Stattler, Beda Mayr und nach diesen Dobmayer die apologetische Begründung der katholischen Kirche umgestaltet, mußte aus jener regula fidei herübergenommen werden, was herüber gehörte, das übrige aber der Einleitung in die Dogmatik oder andern Disciplinen zugeschieden werden. Demgemäß würde von der Inspiration der hl. Schrift und von der Tradition nicht erst bei der Kirche,

son-

sondern schon in der christlichen Apologetik die Rede seyn müssen; von der Auctorität der Kirche müßte natürlich in der kirchlichen Apologetik gehandelt, und was in der regula fidei Cap. II. Sect. I. et II. vom magisterium infallibile vorkommt, mit dem verbunden werden, was davon schon §. 137. gesagt wird. Von den Kirchenvätern und kirchlichen Schriften überhaupt kann nur in der Einleitung zur Kirchengeschichte und Dogmatik die Rede seyn. — Durch voranstehende Bemerkungen wollte der Rec. dem von ihm geschätzten Verfasser einen Beweis geben, welche Aufmerksamkeit er seiner Schrift geschenkt, und wie sehr er wünscht, daß Hr. Dr. Hagel unsere Literatur mit den Früchten seines Geistes bereichern möge; bei Lehrbüchern, in welchen keine ausführliche Entwickelung des Inhalts stattfinden kann, ist und bleibt das System, die Methode und die Anordnung die Hauptsache.

Drey.

Die Kranken-Oelung, in ihrer biblischen und historischen Begründung dargestellt von Dr. Joseph Gläser, Religionslehrer und Professor der hebräischen Sprache am Lyceum zu Regensburg. Regensburg, bei Fr. Pustet, 1831. IV. und 128 S. in 8.

Der Verfasser bemerkt in der Vorrede, daß in der neuesten Zeit beinahe alle Sakramente der katholischen Kirche in eigenen Monographien abgehandelt worden seyen, nur nicht das der Kranken-Oelung, und daß ihn dieser Umstand zu-

nächst zu Abfassung dieser Schrift bewogen habe; ein anderer Grund sey ihm gewesen in der Anwendung zu zeigen, daß bei der Befolgung des kirchlichen Interpretations-Princips die Schrifterklärung keineswegs aufhören müsse eine wissenschaftliche zu seyn. Und den Beweis hiefür hat er in der That geführt, denn die vorliegende Monographie ist nicht nur gut geschrieben, sie enthält auch überall die Belege von dem selbstständigen und reifen Urtheile des Verfassers und besonders von einer feinen und richtigen Unterscheidungsgabe. Den Gang der Schrift deutet der Titel selbst an, wozu Rec. nur noch zu bemerken hat, daß der Traditionsbeweis für dieses Sakrament der katholischen Kirche noch durch das Zeugniß der getrennten griechischen Kirche und selbst der von dieser wieder abgefallenen orientalischen Sekten verstärkt wird.

Der Verfasser untersucht zuerst die Beweiskraft der Stellen Marc. 6, 13. und Jak. 5, 14. 15. Er macht recht gut den Unterschied der beiden Krankensalbungen bemerklich, wovon die erstere von den Aposteln ohne besondern Auftrag des Herrn vorgenommen und mit der ihnen von demselben verliehenen Gabe Kranke zu heilen verbunden, daher von ihnen an Menschen ohne Unterschied des Glaubens angewandt wurde, weil ihre Wirkung die Kranken zu heilen den Zweck hatte, die Menschen auf die Kraft des Evangeliums aufmerksam zu machen, und zum Glauben an Christus zu führen; da hingegen der Apostel eine Salbung vorschreibt, und zwar nicht an allen Kranken, sondern an gläubigen vorzunehmen, und nicht blos in der Absicht sie körperlich, sondern auch geistig zu heilen, und ihnen Vergebung ihrer Sünden zu verschaffen. Uebrigens gesteht der Verfasser ein, daß der schon unter den

Juden übliche Gebrauch, dem die Apostel nach der Stelle bei Marcus folgten, die Veranlassung habe werden können, die Salbung als sinnlichen Ritus bei dem Sacramente der Kranken anzuwenden. Auf diese Erklärung wird nun der Beweis gegründet, daß die Krankensalbung wirklich ein Sacrament sey. Der Beweis wird auf die hergebrachte Weise geführt, und das dritte Erforderniß — die Anordnung und Einsetzung durch Christus — auf den Schluß gestützt, daß der Apostel sonst wohl eine solche Handlung nicht würde vorgeschrieben und noch weniger die angeführten Wirkungen verheißen haben. Dieser Schluß ist allerdings bündig, aber doch immer nur ein halber Beweis; dem Rec. hat es immer geschienen, daß sich die biblischen Beweise für diejenigen Sakramente, in Ansehung derer sich die Einsetzung quoad materiam et formam nicht factisch beweisen läßt, viel besser als durch bloße Schlüße führen lassen, wenn man mehr auf das Wesen, d. h. den Zweck und die Wirkung sehen, und die einschlagenden Schriftstellen gehörig mit einander vergleichen und unabhängiger von den scholastischen Formeln des Mittelalters beurtheilen wollte. So würde man in dem vorliegenden Falle finden, daß das Wesentliche, Zweck und Wirkung der Krankenölung ist die geistige Aufrichtung und Vergebung der Sünden, also Etwas, was Christus im Allgemeinen durch sein Evangelium der ganzen Welt verkündigen, denen die an ihn glauben zuerst durch die Taufe, dann wenn sie im Leben sündigen, durch die Buße, und endlich, wenn sie erkranken und in Gefahr kommen aus diesem Leben auszutreten, durch die letzte Oelung wirklich ertheilen läßt. So gut also nach diesem die Taufe ein Sakrament ist, so gut ist es die Buße und Oelung; ein

Sakrament in drei Formen, oder drei Sakramente mit derselben Wirkung nach drei verschiedenen Verhältnißen des Lebens; diese Wirkung ist gewiß von Christus, die Bestimmung der äußern Formen konnte er ganz wohl seinen Aposteln und der Kirche überlassen. (Man vergl. meine Rec. von Dr. Klee's — Beichte. Jahrg. 1829. S. 88. ff.) Im übrigen kann ich dem Hrn. Verf. nicht beistimmen, wenn er §. 6. körperliche Heilung unter die Wirkungen des Sakraments stellt, wenn auch nur als secundäre und bedingte Wirkung, aus dem einfachen Grunde, weil die Wirkung aller Sakramente eine geistige und unbedingte ist. Wenn also mit der Krankenölung die Kraft körperlicher Heilung verbunden ist, so ist diese auf die Rechnung der Wundergaben und nicht des Sakraments zu setzen, und man muß zugeben, daß der Apostel in der angeführten Stelle eine aus dem Wunder und Sakrament combinirte Handlung im Auge gehabt habe; und so wurde er auch von den ersten Zeiten an verstanden, wie die Geschichte zeigt.

Die ersten und ältesten Beweise von der fortgesetzten Beobachtung dieses Ritus finden sich in der Geschichte der Gnostiker, namentlich der Marcosianer, Valentinianer und Heracleoniten, welche nach den Berichten des Irenäus, Epiphanius und Augustinus ihre Sterbenden mit einer Mischung aus geweihtem Oel und Wasser salbten in der Meinung, daß hiedurch ihre Seelen für die bösen Geister unsichtbar würden und sich von ihnen unangefochten in das Pleroma erheben könnten; der Verf. zeigt, wie dieser nach den gnostischen Principien umgeformte Gebrauch für das Daseyn der Krankenölung

in der katholiſchen Kirche zeuge. Er hätte dieſen Beweis durch ebenſo alte Zeugniße unmittelbar aus der katholiſchen Kirche verſtärken können; denn Tertullian ad Scapulam c. 4. erzählt, wie ein Chriſt Namens Proculus den Kaiſer Severus mit Oele geheilt, und von dieſem an ſeinen Hof genommen worden ſey; und in den Conſtitutionen der Apoſtel B. 7. K. 42. und B. 8. K. 40. findet ſich eine eigene Weiheformel für das Krankenöl, welche, da ſie neben den Weihungsformeln des Taufwaſſers, des Chrisma und der Geiſtlichen vorkommt, den Beweis enthält, daß die Salbung der Kranken ebenſowohl ein ſtehender Ritus war als die Taufe, Firmung und geiſtliche Weihe. Die Stelle aus Origenes Homil. 2. in Levit. enthält allerdings auch einen ſolchen, aber nicht auf die Weiſe, wie der Verf. meint: er erklärt die — septima licet dura et laboriosa per poenitentiam remissio peccatorum — geradezu für die Sündenvergebung durch die letzte Oelung, das Stratum peccatoris für ſein Krankenbett u. ſ. w., ganz gegen den klaren Buchſtaben der Stelle, die von der Sündenvergebung durch die ſtrenge Exomologeſis ſpricht, nur kürzer aber im Weſentlichen mit derſelben Beſchreibung, wie Tertullian de poenit. c. 9.; der Verf. überſieht ſogar, daß Origenes die Stelle bei Jakobus nur durch ſeine beliebte allegoriſche Auslegung auf die Exomologeſis bezieht: in quo impletur et illud, quod Apostolus dicit, ſagt er und verſteht unter ἀσθενεῖ nicht die Krankheit des Leibs, ſondern der Seele; aber ſo wie Origenes überhaupt ſeine Allegorien an Etwas beſtehendes und objectives anknüpft, ſo auch hier, und ſo iſt ſelbſt dieſe allegoriſche Beziehung der

Stelle Jakobi ein Beweis für die fortdaurende Beobachtung ihres Inhalts in der Kirche.

Die übrigen Zeugniße von Chryſoſtomus abwärts ſprechen ohne Widerrede dieſelbe Thatſache aus, nur iſt es auch jetzt noch in den meiſten derſelben, ſelbſt bei Innocentius I., bei Auguſtin, Cyrillus von Alexandrien, noch bei Gregor von Tours und bei Beda ſichtbar, daß der Gebrauch des geweiheten Oels immer in doppelter Form beſtand; einmal als allgemeiner in der Hand jedes Chriſten, zu Heilung von Krankheiten, ſeine Wirkſamkeit aus dem Glauben des Individuums und beſonders aus dem Wunderglauben ziehend; dann als kirchlich-ſakramentaliſcher in der Hand des Prieſters zunächſt zur Beruhigung des Kranken durch Vergebung der Sünden, ſeine Kraft ziehend aus der Verheißung Chriſti und der Vollmacht Sünden zu erlaſſen, welche er ſeiner Kirche anvertraut. Beide Formen von Anwendung lagen urſprünglich in der Vorſchrift des Apoſtels, und dauerten geſchichtlich neben einander fort, bis mit der verminderten Kraft des Glaubens dieſe Art der Wundergaben, wie die übrigen immer ſeltener wurde, und darum nur die unſichtbare ſakramentaliſche Wirkung der Krankenölung übrig blieb; aus dieſem Grunde verordnen denn vom neunten Jahrhundert an Concilien und Rituale, daß dieſelbe nur von Prieſtern vorgenommen werden ſoll. Daß dieſe durchgängig geſchichtlich nachzuweiſende Unterſcheidung, durch welche alle Einwendungen gegen den ſakramentaliſchen Charakter der Krankenölung vollkommen gehoben werden, von dem würdigen Verf. nicht genug hervorgehoben wurde, iſt das Einzige, was Rec. an ſeiner Schrift

auszusetzen hat, übrigens denselben auffordert, sein schönes Talent noch ferner zu exegetischen und historischen Arbeiten zu verwenden.

Drey.

Der Prophet Joel. Uebersetzt und erklärt von Dr. Karl August Credner, Professor der Theologie zu Jena. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1831. XVIII. u. 318 S. 8.

In der Vorrede entwickelt der Verfasser, durch eine Schrift über die Beschaffenheit der syrischen Uebersetzung der kleinen Propheten bereits rühmlich bekannt, die Gründe, warum er der prophetischen Literatur vorzugsweise sein Augenmerk zugewendet habe, und warum er eine Bearbeitung Joels zuerst und in so bedeutendem Umfange erscheinen lasse. Sein Wunsch ist, einen Beitrag zur Lösung der Aufgabe zu liefern, die Altersfolge wenigstens der wichtigsten Theile der hebräischen Literatur zu bestimmen. Dazu schienen ihm die Schriften der Propheten und vorzugsweise die Weissagung Joels als des ältesten aller Propheten, von welchen Schriften auf uns gekommen sind, den richtigen Weg zu weisen. Sorgfältige Beachtung der geschichtlichen Beziehungen" — sind des Verf. eigene Worte — „und des religiösen und geistigen Entwickelungsganges, welcher sich dann in der Hervorbringung gewißer Vorstellungen, Ideen, Kenntniße, Anordnungen und Einrichtungen zeigt, endlich die Sprache, und zwar nach äuße-

rer Form, wie nach Wortbedeutung und Ausdruck in bildlicher Rede betrachtet, werden eine Reihe wichtiger Anhaltspuncte liefern. Ein Volk, das sich in allen diesen Beziehungen Jahrhunderte lang gleich bliebe, müßte während dieser Zeit in einer kaum denkbaren Isolirung und zugleich in einem Zustande zugebracht haben, welcher eher einer Starrsucht oder einem Todesschlafe, denn einem lebenden zu vergleichen wäre. Dauer ohne allen Wechsel ist reine Unmöglichkeit bei jeglicher Art irdischen Daseyns. Auch sind im hebräischen Volke schon frühzeitig die mannigfachsten Keime einer weitern Entwickelung zu finden, die, wenn auch oftmals bald gehemmt und unterdrückt, bald sogar gewaltsam zerstört, doch nicht ohne vielfachen Einfluß auf die Gestaltung des Volkslebens nach innen, wie nach außen, in religiöser, wie in bürgerlicher Beziehung geblieben sind. Die vielfache Berührung und Verwickelung mit den benachbarten Völkern —; der Handel und die Schiffahrt auf dem rothen Meere wirkten nothwendig, wenn auch unvermerkt auf das Volk zurück; eine Einwirkung, die sich bald als Haß und Verabscheuung, bald als Nachahmung und Bereicherung der Sprache mit neuen Bildern u. s. w. kund that. Besonders aber ist dem religiösen Entwickelungsgange des Volkes, zufolge einer demselben tief eingeprägten Betrachtungsweise, eine sehr bestimmte Bahn vorgezeichnet. Halten wir also an der Möglichkeit fest, die Erzeugniße der Hebräischen Literatur nach ihrer Altersfolge ordnen zu können: so finden wir alsbald in der prophetischen Literatur eine bedeutende Stütze. Diese muß fortan zum Maaßstabe für die Beurtheilung der übrigen Schriften gemacht werden, denn die prophe-

tischen Schriften sind es, welche sich am sichersten auf bestimmte Zeiten zurückführen lassen."

Auch fand der Verf., wie er S. X. der Vorrede sagt, eine weitere Veranlassung zur Bekanntmachung seiner Untersuchungen über Joel, in der Art und Weise, wie der Prophet von den neuesten Erklärern desselben, von Ackermann, Theiner, Schröder und Holzhausen behandelt oder vielmehr verkannt worden sey. „Es gab mir einen Stoß an's Herz — schreibt H. Cr. — meinen Liebling fortwährend, wie ich meinte, so verkannt zu sehen" u. s. w.

Wir sehen, daß H. Credner bei seiner verdienstlichen Arbeit von einem eigenthümlichen Gesichtspunkte ausgegangen ist, und eine wichtige Aufgabe zu lösen sich unternommen hat. Sehen wir nun, wie er seinen Liebling behandelt, und welche Wege er zur Lösung seiner Aufgabe eingeschlagen hat.

Das Buch zerfällt in eine Einleitung, die Uebersetzung, die Erklärung und in eine Beilage. Die Gegenstände der Einleitung sind: §. 1. Inhalt der Weissagung. §. 2. Behandlung und Vertheilung des Stoffes. §. 3. Kurze Uebersicht der verschiedenen Ansichten von Joels Weissagungen, und weitere Begründung der im Vorhergehenden entwickelten Auffassung des Ganzen. §. 4. Zeitalter Joels. §. 5. Verhältniß Joels zu Amos und spätern Propheten. §. 6. Religiöser Standpunct des Propheten.

Der Verf. legt §. 1. und §. 3. den Inhalt und die Anlage der Schrift Joels sehr genau dar, geht aber dabei von einer so eigenthümlichen Ansicht von dem Zeitpunkte, wann Joel seinen prophetischen Vortrag an das Volk gehalten habe,

aus, daß Ref. nicht umhin kann, in eine nähere Auseinandersetzung und Beurtheilung dieser Ansicht einzugehen.

Ein außerordentlicher Heuschreckenschwarm — so legt der Verf. den Inhalt des ersten Theils, nämlich der beiden ersten Kapitel dar — war im Spätsommer eines Jahres in das Reich Juda eingefallen, und hatte alles auf das schrecklichste verwüstet. Mit diesem Unglücke war ein anderes verbunden, ein ungewöhnlich milder und trockener Winter begünstigte nämlich in demselben Maße das Auskommen der jungen Heuschrecken, als er das Aufgehen und Gedeihen der Saaten und die Vegetation der Steppe zurückhielt —; kurz, auch der Frühling stellte nur ein Bild des Jammers dar. Während dieses Frühlings rücken die aus den zurückgebliebenen Eiern des vorigen Jahres hervorgekrochenen Heuschrecken in westlicher Richtung gegen Jerusalem, und steigern die Noth auf das Höchste. Die Einwohner erscheinen mit allen Zeichen der Trauer im Tempel, und flehen Gott um Errettung. Nun aber überzieht plötzlich dichtes Gewölk den Himmel; der Donner rollt, die Heuschrecken ziehen ab, und finden im mittelländischen Meere ihren Untergang. Der langersehnte Spätregen stellt sich ein, und seine befruchtende Kraft eröffnet die Aussicht auf eine Erndte. Jetzt tritt Joel auf, und hält seinen Vortrag an das Volk. Diese Auffassung hält Hr. Credner für die einzig richtige, und bei welcher alles seine einfache Lösung finde. Ref. ist nicht dieser Meinung.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß zur Zeit, als Joel seine prophetische Rede hielt, der Heuschreckenschwarm nicht erst, wie von einigen angenommen wird, im Anzuge war

und das Land mit Verwüstung bedrohte, sondern, daß letztere bereits und zwar seit geraumer Zeit eingetroffen war. Eben so wenig ist es einem Zweifel unterworfen, um hier im Allgemeinen die Ansicht H. Cr. von dem Zeitpuncte der prophetischen Thätigkeit Joels zu berühren, daß das Ende einer Verwüstung, wie sie von Joel geschildert wird, und der Anfang eines bessern Zustandes für einen prophetischen Vortrag ein sehr schicklicher und passender Zeitpunct seyn kann, wenn der Prophet zum Danke gegen Gott für Errettung aus der Gefahr auffordern, oder den Uebergang von Unglück zu Glück zu einem Anknüpfungspunkte zur Verkündung gewißer wichtiger Wahrheiten oder zur Erweckung gewißer Vorstellungen benützen will, wie dieses in den Psalmen so oft geschehen ist. In diesem Falle ist es ganz in der Ordnung, wenn der Redner die erlittene Drangsal in ihrer ganzen Furchtbarkeit schildert; denn das Gefühl des Dankes wird um so inniger, je lebhafter das Bewußtseyn der Größe der Gefahr ist, die nun vorübergegangen. Aber in diesem Falle wird es zugleich aus den Worten des Redners ersehen werden können, daß von einer vergangenen Drangsal die Rede ist.

Ist nun in den beiden ersten Kapiteln Joels, in welchen der Prophet das Unglück schildert, welches sein Vaterland betroffen hat, auch nur eine leise Andeutung, daß das Unglück vorüber ist? Paßt die Rede Joels zu dem Zeitpunkte, wo die Landschaft wieder den Anblick des frischen üppigen Grüns nach einem wohlthätigen Regen darbot, wo neues Leben sich durch die Natur verbreitete, wie der Verf. sich ausdrückt? Niemand kann sie passend finden. Würde man auch zugeben, daß die Schilderung 1, 4—13. sich auf

die Vergangenheit beziehe, so kann doch nicht zugegeben werden, daß der Ausruf I, 15. Wehe, wehe dem Tage! Nah ist Jehova's Tag, wie Verheerung von Gott kommt es heran! etwas Vergangenes betreffe. Wie konnte der Prophet zum Ausrufe auffordern: Nah ist Jehova's Tag, wie Verheerung kommt es heran, wenn das Land den Anblick des frischen üppigen Grüns darbot, dasjenige also verschwunden war, was die nahe Ankunft des Tages Jehova's, d. i. des Tages der Strafe und gänzlicher Vernichtung anzukünden schien. Nicht weniger unpassend ist die Stelle II. 1. 2. für den vom Verf. angenommenen Zeitpunct, nach welcher der Prophet ausruft: Stoßt in die Posaune zu Zion — zittert alle Bewohner des Landes. Denn es kommt der Tag Jehova's, er ist nahe u. s. w. Warum sollten sie denn zittern, wenn die Gefahr vorüber war, und der Anblick des Landes noch eine Erndte verhieß? In diesem Falle hätte man einen Aufruf zur Freude und zum Dank erwarten sollen.

Doch es geht selbst aus dem Gange der Weissagung, wie ihn der Verf. S. 3. darlegt, unwidersprechlich hervor, daß Joel nicht erst nach dem Ende der Verwüstung aufgetreten ist. „Mit den äußern Zeichen der Trauer — schreibt der Verf. a. a. O. — wehklagend, fastend und betend (II, 12.) erschienen sie (die geängsteten Einwohner) in allgemeiner Versammlung im Tempel, und flehen Jehova um Errettung (II, 15—17.). Während dies noch geschieht, oder doch bald nachher hat die bisher nur kriechende Heuschreckenbrut die letzte Stufe ihres Larvenzustandes (als יֶלֶק) zurückgelegt; sie gelangen zum Gebrauche ihrer Flügel. Jetzt überzieht dichtes

Gewölk den Himmel, — die Heuschrecken brechen auf, und in westlicher Richtung weiter ziehend, finden sie in den Fluthen des mittelländischen Meeres ihr Grab.“ Der Verf. giebt also selbst zu, daß zu der Zeit, als die Einwohner mit den äußern Zeichen der Trauer, betend und fastend im Tempel erschienen, die Gefahr nicht vorüber, sondern die Noth auf das Höchste gestiegen war. Es ist aber der Prophet, der zu dieser Trauer, diesem Fasten und Beten auffordert; somit trug er seine Weissagung vor, als „das Gewitter, der Vorbote des langersehnten Regens“ sich noch nicht eingestellt hatte, sondern, wo die Noth der geängsteten Einwohner gerade den höchsten Grad erreicht hatte.

Auch die Ansicht des Verf. vom Anfange und vom Ende der Verwüstung läßt sich nicht so leicht und ungezwungen mit den Worten des Propheten beweisen; im Gegentheile werden manche Reden Joels unpassend, wenn man jene Ansicht festhält. Im Spätsommer — meint Hr. Cr., wie schon bemerkt wurde — fielen die ersten Heuschreckenschwärme in das Land und vernichteten die Wein- und Obstlese. Auf dieses Unglück folgte ein zweites; ein ungewöhnlich milder und trockener Winter begünstigte das Auskriechen der jungen Heuschrecken, und hielt die Vegetation zurück; endlich zogen die Heuschrecken am Ende Aprils oder Anfangs Mai ab, und die befruchtende Kraft des eingefallenen Spätregens eröffnete die Aussicht auf eine Erndte, welche wenigstens Befriedigung der nothwendigsten Bedürfniße verhieß.

Auf die Vernichtung der Wein- und Obstlese im vorangegangenen Spätsommer bezieht der Verf. I, 5. Sind aber die Worte des Propheten: Erwachet ihr Trunkene!

Weinet und jammert ihr Zecher u. s. w. passend, wenn das Mißgeschick vor sieben Monaten eingetroffen war. Sollte der Prophet bei seinem Aufruf nicht vielmehr die getäuschte Hoffnung der Weintrinker im Auge gehabt haben? Ist der Aufruf nicht wenigstens passender, wenn wir ihn auf etwas Zukünftiges beziehen, als auf etwas längst Vergangenes?

Daß der Winter ungewöhnlich milde und trocken gewesen sey, schließt Hr. Cr. aus der Schilderung der Dürre und Hitze I, 18—20.; diese könne sich nicht auf den Sommer beziehen, meint er, denn diese herrsche in jedem Sommer. Diese Behauptung bedarf einer Einschränkung; auch in den warmen Ländern hat Dürre und Hitze ihre Grade, sie kann in einem Jahre eine Höhe erreichen, daß sie selbst für die Landesbewohner unerträglich wird. Indeß glaubt Ref. auch nicht, daß die von Joel geschilderte Hitze von der Hitze im Sommer zu verstehen sey, aber eben so wenig kann er sich überzeugen, daß eine Hitze im Winter, November — März gemeint sey. Denn wir mögen die Witterung während eines Winters in Palästina noch so warm denken, so passen doch die Worte: „Feuer frisset die Anger der Trift; Flamm entzündet alle Bäume des Feldes" nicht auf eine Winter-Wärme.

Daß damals als der Prophet zu seinem Volke sprach, Aussicht auf eine Erndte vorhanden war, welche hoffen ließ, allem Mangel zu wehren, oder doch wenigstens die nothwendigsten Bedürfniße zu befriedigen, wird aus den Worten II, 19. abgeleitet. Nicht eine unbestimmte Menge von Getreide, Most und Oel verheiße hier der Prophet, wie II, 24., wo er von einer fernen Zukunft spreche, sondern nur soviel

als zur Stillung des Hungers nöthig war, dieſes liege in dem Ausdrucke וְשָׂבְעְתֶם אוֹתוֹ. Aber ſo oft שָׂבַע in Verheißungen vorkommt, bedeutet es das Gegentheil von dem, was Hr. Cr. annimmt, nämlich Fülle, Ueberfluß. Gab aber der Anblick des Landes auch nur zu einer mittelmäßigen Erndte Hoffnung, ſo bleiben die Klagen über den Mangel an Getreide I, 9—11. 17. unbegreiflich. Waren die Heuſchrecken im Spätſommer eingefallen, ſo hatten ſie dem Getreide keinen Schaden gebracht, da es damals längſt eingebracht war, war nun auch für das folgende Jahr kein Mangel zu befürchten, ſo iſt nicht einzuſehen, wie es an Speisopfer fehlen konnte, wie der Prophet klagt.

Wir ſehen alſo, daß bei dieſer Auffaſſung des Ganzen nicht alles ſeine einfache Löſung findet, wie der Verf. meint; daß im Gegentheil die Hälfte der Weiſſagung unpaſſend und unſchicklich wird.

Als Merkmale, die zur Beſtimmung des Zeitalters des Propheten dienen können, nimmt H. Cr. die Erwähnung der Feinde des jüdiſchen Volkes im zweiten, und die Rückſicht auf den Tempeldienſt und die Prieſter im erſten Theile der Weiſſagung an, und gewinnt daraus das Reſultat, daß Joel um die Jahre 870 bis 863 v. Ch. geweiſſagt habe. Der Umſtand, daß Joel nur die Phönizier, Philiſter, Edomiter und Aegypter, nicht aber Aſſyrer und Chaldäer als Feinde ſeines Volkes aufführt, iſt auch von andern als ein Merkmal des Zeitpunctes angeſehen worden, nach welchem der Prophet ſeine Schrift nicht geſchrieben habe; eigenthümlich iſt aber dem Verf. die Hinweiſung auf I, 9—13. 17. III, 5. IV, 16—

18. 21., wo Joel auf Tempeldienst und Priester Rücksicht nimmt, so wie darauf, daß des Königs nicht erwähnt werde, als auf das zweite Merkmal zur Bestimmung des Zeitalters, und zwar zur Bezeichnung des termini a quo der Abfassung der Schrift. Die Ehrerbietung — so argumentirt H. Cr. — mit welcher der Prophet von Zion und Jerusalem spreche, die wichtige, gleichsam geheiligte Rolle, welche bei unserm Propheten die Priester spielen (I, 9. 13. 17.) deuten auf eine Zeit hin, zu welcher der Cultus eine feste bestehende Einrichtung erhalten, und die Hierarchie tiefere Wurzeln geschlagen hatte. Dieses sey geschehen während der Minderjährigkeit des Königs Joas (2 Kön. XII, 2.), indem die Priester die dargebotene Gelegenheit benützt haben, ihr Ansehen fester zu gründen, und ihren Anordnungen Gehorsam zu verschaffen. Wie schwach dieses Argument ist, liegt am Tage. Dasjenige, was Joel von Zion und Jerusalem aussagt, paßt für alle Zeiten des jüdischen Staates; zu allen Zeiten sah jeder rechtgläubige und theokratisch gesinnte Israelit mit Ehrerbietung und Zuversicht auf Zion und Jerusalem, die Wohnung des Herrn und seines Gesalbten. Unrichtig ist es, daß Joel uns den Priesterstand als im höchsten Ansehen stehend schildere; unrichtig die auf beliebte, aber unerwiesene Zeitvorstellungen sich gründende Ansicht, daß die hebräischen Priester ihr Amt und ihre Rechte durch kluge Benützung der Zeitumstände oder durch List nach und nach sich erschlichen haben. Die Priester bei Joel sind Diener des Altars, und dieses Amt versahen sie ausschließlich zu jeder Zeit (1 Sam. VI, 15. 2 Sam. XV, 24. 1 Kön. VIII, 1—6.). Daß des Königs nicht erwähnt wird, hat seinen natürlichen Grund darin, daß Joel es vorzugs-

zugsweise mit dem Volke, und zwar mit dem ärmern Theile des Volkes zu thun hat, denn dieses wurde von der Calamität am schwersten getroffen, und dieses tröstete der Prophet. Auch die Großen und Fürsten des Landes, an welche andere Propheten so oft ihre Rede richten, werden nicht erwähnt.

Es bleibt somit die Annahme, daß Joel während der Minderjährigkeit des Königs Joas seine Weissagung geschrieben habe, eine bloße Vermuthung.

Mit diesen Bemerkungen glaubt Ref. seine Anzeige schließen zu können, und setzt nur noch die Versicherung bei, daß die übrigen Untersuchungen des gelehrten Verfassers, namentlich die philologisch-archäologischen in der Erklärung und die naturhistorischen in der Beilage ausgezeichnet genannt zu werden verdienen.

Herbst.

Allgemeine Religionslehre nach Vernunft und Offenbarung. Eine Reihe akademischer Vorlesungen von Dr. Heinrich Schreiber, Professor an der Albert-Ludwigs-Hochschule zu Freiburg. II Theile. Freiburg, Wagner, 1829.

So oft Ref. eine Schrift in die Hand nimmt, in welcher Vernunft und Offenbarung nach ihrem gegenseitigen Verhältniße und ihrer Beziehung zur religiösen Erkenntniß in Betracht kommen, ist er bemüht, sich des Begriffes zu versichern, welchen der Schriftsteller mit diesen Worten ver-

bindet, weil er, der Ref., wie viele Andere, der Ueberzeugung ist, daß Mangel an Klarheit, Bestimmtheit und Beständigkeit in den genannten Begriffen einen guten Theil der Schuld an dem verhältnißmäßig geringen Gewinn trägt, welchen der mit so viel Heftigkeit und Kraftaufwand geführte Streit der Rationalisten und Supernaturalisten der Theologie bis jetzt abgeworfen hat. Der Hr. Verf. der vorliegenden allgemeinen Religionslehre nach Vernunft und Offenbarung spricht sich über die Vernunft in ihrer Beziehung zur religiösen Erkenntniß also aus: „Die Idee Gottes liegt schon als Thatsache, als Ergebniß des Selbstbewußtseyns in unserem Inneren; sie ist in uns, und zwar insoferne wir dem körperlichen sinnlichen Organismus gegenüber, aber mit demselben vereint einen übersinnlichen geistigen Organismus ausmachen, der mit der übersinnlichen Welt in genauester Beziehung, uns auch geben kann, was in dieser Welt ist, und was wir von der sinnlichen nie erhalten werden, weil es nicht in ihr liegt. Diese mit der übersinnlichen Welt in genauester Beziehung stehende Seite unseres Wesens nennen wir Vernunft. Es liegt also die Idee Gottes in uns, weil wir mit Vernunft begabt sind." S. 18. „Der Mensch hat nicht nur entsprechende Organe, die ihn mit der körperlichen Welt in Verbindung setzen, nicht nur das irdische Auge den Lichtstrahl aufzufangen, oder das irdische Ohr die Schwingungen der Luft zu vernehmen; sondern er hat auch in seinem Inneren ein entsprechendes Organ, das gegen die übersinnliche Welt gerichtet ist, und dort alles so richtig und noch weit zuverläßiger erfährt, als die körperlichen Organe in der sinnlichen Welt, es ist die Vernunft. Diese ist das Auge und Ohr und das Gefühl des Menschen,

in das Ewige, Unveränderliche, Uebersinnliche hinüber.“ S. 20. Ueber die Offenbarung spricht sich die zehnte Vorlesung, S. 124. ff. also aus: „Offenbarung ist im weitesten Sinne das Sichtbarwerden von etwas, das bisher verborgen war, die Erscheinung des Wesens, die Entfaltung, Darstellung, Aeußerlichmachung des Innern. In diesem weitesten Sinne ist die Weltschöpfung (der Weltorganismus) die umfassendste und erhabenste aller Offenbarungen. In ihr spricht sich das Wesen Gottes selbst in seiner höchsten Vollkommenheit aus. Es ist die ursprüngliche, die natürliche Offenbarung Gottes. — Jede besondere Offenbarung, jede einzelne Entwickelung ist eine Fortsetzung, nähere Darstellung dieser ersten und ursprünglichen Enthüllung der Gottheit. — In dieser ursprünglichen natürlichen Offenbarung kann kein Gegensatz (?) zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpfe liegen. — Daß jedoch diese innige Verbindung mit Gott, diese Wirksamkeit der ursprünglichen Offenbarung nicht fortwährte, lehren uns schon die ältesten Geschichten und Sagen. — Unsere heiligen Urkunden belehren uns, daß und wie der Mensch von der ihm freistehenden Wahl Gebrauch machte, und wie dieser eigenmächtige Versuch von den traurigsten Folgen für ihn begleitet war. Er sündigte, d. h. er fiel von Gott, dem Urguten, und dadurch von sich selbst ab, und gab sich fremden sinnlichen Antrieben hin. — Das Andenken an die Uroffenbarung verlor sich; vor dem Schnitzwerk ihrer eigenen Hände warfen sich die Menschenkinder nieder. Dennoch erbarmte sich ihrer, erzählen die heiligen Schriften weiter, der Allgütige, und traf eine Veranstaltung, die Tiefgesunkenen wieder allmählig zu sich emporzuheben. Sie sollten es sich deutlich bewußt und

durch lange Erfahrung belehrt werden, wie tief sie fallen könnten und müßten, wenn sie es versuchten, sich selbst Alles zu seyn; daneben aber sollte ihnen, wenn sie irgend nur zur Besinnung kämen, die Hand dargeboten seyn, sich aus dem tiefen Verfall heraufzuarbeiten, und sich wieder zu ihrer ursprünglichen Bestimmung, der Vereinigung mit Gott zu erheben. Wenn wir nun von einer solchen Veranstaltung sprechen, so meinen wir damit der natürlichen Offenbarung gegenüber, die Offenbarung im engeren Sinne oder die positive, d. h. die mittelbaren Eröffnungen Gottes an die Menschen im Verlaufe ihrer Geschichte; den göttlichen Plan der Menschenerziehung, die Verwirklichung der übersinnlichen Weltordnung, und dem Reiche der Erde gegenüber die Begründung und Entwicklung, die Realisirung des Reiches Gottes, des Himmelreiches."

Bleiben wir hiebei stehen und betrachten die Erörterung und Eintheilung der Offenbarung: so begegnet uns Unklarheit in der Darstellung, welche unseres Erachtens daher rührt, daß die Begriffe natürliche Offenbarung, ursprüngliche Offenbarung, Offenbarung im weiteren Sinne, so wie auf der andern Seite positive Offenbarung, Offenbarung im Verlauf der Geschichte, Offenbarung im engeren Sinne, als völlig gleichbedeutend angesehen und behandelt sind, was als Verstoß angesehen werden muß. Nämlich die natürliche Offenbarung bildet keinen Gegensatz zur geschichtlichen, und die positive Offenbarung keinen Gegensatz zur ursprünglichen. Die erste Belehrung, welche die Menschen über Gott und ihr Verhältniß zu ihm erhielten, die ursprüngliche Offenbarung war nach der hl. Schrift und

der Natur der Sache nicht eine natürliche, d. h. nicht eine solche, welche sie durch eigenes Nachdenken, Beobachten und Nachforschen, überhaupt durch Anstrengung der in sie und die Schöpfung außer ihnen gelegten Kräfte erlangten, vielmehr war es eine Thätigkeit des in die Schöpfung herein — und vor die Menschen unmittelbar hintretenden Gottes, welcher sie erst fähig machte und vorbereitete, auch in und durch die Natur, d. h. die in die Schöpfung gelegten Kräfte ihn zu erkennen; mit einem Worte die ursprüngliche Offenbarung Gottes war eine übernatürliche. So ist ferner die geschichtliche Offenbarung Gottes für sich noch nicht nothwendig eine positive. Fortwährend vermag nämlich der Mensch aus der fortwährenden Leitung der in die Schöpfung gelegten natürlichen Kräfte, wie sich jene Leitung in der Geschichte ausspricht, Gott und seinen Rath und Willen wenigstens bis zu einem gewißen Grade der Klarheit und Wahrheit zu erkennen, und darum dauert auch in der geschichtlichen Offenbarung die natürliche Offenbarung fort. Offenbarung im weiteren Sinne ist die Weltschöpfung nicht mehr, als die Weltgeschichte; die natürliche nicht mehr, als die positive; und so ist auch der Unterschied zwischen Offenbarung im engeren und im weiteren Sinne nicht richtig gefaßt. Wie läßt sich ferner die Behauptung begründen, daß die Weltschöpfung die umfassendste und erhabenste aller Offenbarungen sey, und daß sich in ihr das Wesen Gottes selbst in seiner höchsten Vollkommenheit ausspreche? Gibt es eine Eigenschaft Gottes, welche in der Weltschöpfung, aber nicht in der Weltregierung sich ausprägt, und hat sich Gott als heiligen und

liebenden Vater der Menschheit mehr in der Erlösung, oder in der Schöpfung zu erkennen gegeben? Wie reimt es sich ferner, „daß jede besondere Offenbarung — eine Fortsetzung, eine nähere Darstellung der ersten, ursprünglichen und natürlichen Enthüllung der Gottheit seyn soll (S. 125.), und daß dennoch die Wirksamkeit der ursprünglichen Offenbarung nicht fortwährte"? (S. 126.) Eine sorgfältige Aufklärung der Begriffe hätte solche Unbestimmtheiten nicht aufkommen lassen. —

Wie mag nun aber wohl der Titel „nach Vernunft und Offenbarung" logisch gerechtfertigt werden? Man kann sich hiebei nichts anderes denken, als daß die Aufschlüße, welche die Vorlesungen über „die Anknüpfung des Menschen an Gott" geben, theils aus der Vernunft, theils aus der Offenbarung, theils aus beiden zumal geschöpft seyen. Aber — in welcher der oben ausgehobenen Bedeutungen ist das Wort Vernunft hier zu nehmen? Als „die mit der übersinnlichen Welt in genauester Beziehung stehende Seite unseres Wesens" als unsere geistige Seite, deren nothwendige Form das Selbstbewußtseyn ist? Allerdings gibt uns die Betrachtung des eigenen Geistes Aufschlüße über seinen Urheber, aber auch in der bewußtlosen Natur thut sich uns Gott vielfältig kund, ähnlich verhält es sich mit der Geschichte; und so müßten auch Natur und Geschichte als Quellen unserer religiösen Erkenntniß noch genannt seyn. Denn unter den Begriff der Offenbarung können diese hier nicht gestellt seyn, weil in diesem „weitesten Sinne" auch unsere Vernunft unter den Begriff der Offenbarung fallen und also nicht noch neben der Offenbarung zu nennen seyn würde. Oder — soll hier Vernunft

nicht die Quelle, sondern nur das Organ der Erkenntniß des Uebersinnlichen bedeuten? Aber — dann ist auch die durch Offenbarung vermittelte Erkenntniß Vernunfterkenntniß, und jede Religionslehre ist nur eine Religionslehre nach der Vernunft zu nennen. — Verhält sich dieß aber so, so ist die Aufschrift unserer Vorlesungen ungenau, d. h. unrichtig. Ref. hofft übrigens um so eher Entschuldigung zu finden, wenn er so lange bei dem Titel sich aufgehalten hat, da der Tadel desselben, welcher begründet werden mußte, eine Ansicht über Vernunft und Offenbarung betrifft, welche sehr häufig ist, und welche, wie wir gesehen, auch in das anzuzeigende Werk sich eingeschlichen hat. Man sollte, wo es sich um religiöse Erkenntniße handelt, endlich einmal die haltlose Ansicht aufgeben, daß man etwas von Gott wissen könne, ohne daß es dieser mittelbar oder unmittelbar uns mittheilt; am allerwenigsten aber kann man neben einer Offenbarung im engeren und weiteren Sinn auch noch von der Vernunft als einer eigenthümlichen Quelle religiöser Erkenntniße sprechen.

„Allgemeine Religionslehre" heißen diese Vorlesungen, weil sie vor einer zahlreichen Versammlung akademischer Zuhörer aus allen Fakultäten gehalten wurden. Das Letztere ersehen wir aus dem Vorworte und dem einleitenden Worte in der ersten Vorlesung. Die Religionslehre selbst zerfällt in zwei Theile, den theoretischen und den practischen. Der Plan des theoretischen, welcher vier und zwanzig Vorlesungen enthält, ist dieser. Nach einem einleitenden Worte über Zuhörer, Bestimmung und Einrichtung dieser Religionsvorträge setzt der Hr. Verf. den Begriff der Religion

fest, und theilt sie in natürliche (Vernunft-) Religion und in positive (historische) Religion ein. Der erste Abschnitt der natürlichen Religionslehre, die rationelle Theologie, handelt von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes. Für das Daseyn Gottes werden die Zeugniße der Vernunft, Natur und Geschichte aufgeführt; die Eigenschaften Gottes werden durch Ergründung der Ideen des Urwahren, Urguten und Urschönen entwickelt. Die rationelle Anthropologie, als zweiter Abschnitt der natürlichen Religionslehre, bezeichnet zuerst die Grundvermögen des Menschen, und handelt sodann ausführlich von der Freiheit, Unsterblichkeit und Bestimmung des Menschen. — Von der zehnten Vorlesung an beschäftigt den Hrn. Verf. die Darstellung der positiven Religion, die Lehre von der Offenbarung. In dieser unterscheidet er drei Hauptmomente: die Feststellung der Einheit Gottes (die Offenbarung des Vaters), die Erlösung der Menschheit (die Offenbarung des Sohnes), die stete Heiligung der Erlöseten (die Offenbarung des Geistes, und in ihr der ganzen Fülle des dreieinigen Gottes). Sofort folgt bis zur achtzehnten Vorlesung die Religionsgeschichte des A. T. In einer Darstellung der Lehre und des Lebens Jesu Christi wird das zweite Hauptmoment, die christliche Offenbarung, abgehandelt. In der Darstellung des dritten Hauptmomentes wird besonders die Gründung der Kirche hervorgehoben, und dann eine Geschichte derselben in einer gedrängten Uebersicht des Urchristenthums, des Christenthums im Mittelalter, und des Christenthums in neuerer Zeit gegeben.

Der zweite, practische Theil enthält gleichfalls in vier und zwanzig Vorlesungen die Beantwortung der S. 5. des-

ſelben aufgeſtellten Grundfrage: „Was ſoll der Menſch thun, um ſeine Beſtimmung, ſeine Einheit und ſeine Vollendung zu erreichen?“ Obenan ſtellt der H. Verf. die Religioſität im weiteren Sinne als die Urquelle aller Pflichten, und leitet daraus Glaube, Liebe, Hoffnung ab, als die oberſten Pflichten gegen Gott; ſodann geht er zu den Selbſtpflichten über, und handelt bis zum Ende von den allgemeinen und beſonderen Socialpflichten.

Dieſe Anlage der Schrift iſt gelungen zu nennen; denn es iſt bei derſelben möglich, auf eine ungezwungene Weiſe und in einer naturgemäßen Ordnung Alles aufzunehmen, was dem Gebildeten, namentlich dem Akademiker aus der Religionsgeſchichte und der religiöſen Glaubens- und Sittenlehre zu wiſſen wichtig und nöthig iſt. Auch die Vertheilung des Materials iſt ſo gut geſchehen, daß die Vorleſungen ein ſehr wohlgeordnetes Ganze bilden. Es iſt durch das ganze Werk ein ſittlicher Ernſt und das wärmſte Intereſſe an Religion und Chriſtenthum nicht zu verkennen; der H. Verf. entfaltet eine nicht gemeine Gelehrſamkeit und Beleſenheit; die Darſtellung zeichnet ſich durch Leben, der Styl und die Sprache durch Reinheit, Eleganz und einen Schmuck aus, der nur ſehr ſelten an Ziererei gränzt. Ref. belegt dieſe Ausſage mit einer Stelle, wie ſie ſich demſelben eben darbietet. „Religion, ſo heißt es S. 4., welch' ein hoher umfaſſender Begriff, und doch wieder, wie ſo einfach und jedem Kinde verſtändlich Er umſchließt Alles, deſſen der Menſch bedarf; er umſchließt ſein Heiligſtes, denn der Menſch hat dieſes gefunden, ſo er ſeinen Anknüpfungspunkt in Gott, ſeine Einheit gefunden hat! Aber wie? iſt dieſer hohe, dieſer erhebende Begriff darum auch

schon ein wahrer? Ist er nicht vielleicht nur das Erzeugniß eines schönen Traumes, den die Menschheit von ihrer Entstehung an zu träumen, und mit dem sie sich selbst zu beschwichtigen suchte, wenn doch die Stimme in ihrem Inneren allzulaut und allzudringend sprach: „Ach was seyd ihr doch, ihr Menschen, schwache und hülflose Wesen, beklagenswerther als sogar der Wurm zu euern Füßen. Mit diesem theilt ihr eure Herkunft, denn auch ihr seyd Kinder der Erde, wie er, und auch euch hält die große Mutter, wie ihn, an ihrem unendlichen Busen gefangen, und zieht euch, wenn euere Stunde kommt, wieder in denselben zurück, und löset euch in denselben Staub, wie ihn, auf. Aber ihr seyd weit übler daran. Denn ihn bildete doch die schaffende Mutter aus keinen widerstreitenden Elementen, er ist ganz, bis auf sein Innerstes durch und durch ihr Kind; aber ihr tragt in eurer Hülle Spuren eines höheren Wesens, das sich mit der Erde nicht vertragen will, weil es nicht aus ihr ist, und nie Eines mit ihr werden kann; das stört euch, und läßt euch keine Ruhe und keinen Genuß, und will euch herausheben aus den Armen eurer Mutter, in denen ihr so sanft ruht, und will euch fortreißen aus ihrer Bahn und eine Straße führen, welche es die Straße in seine Heimath, die Straße der Weisheit nennt; und seht, es sind grundlose Abwege des Wahnes und des Irrthums, auf denen ihr, abtrünnig der Natur und zerfallen mit euch selbst, rettungslos euern Untergang findet!“ — Und so wäre die Religion ein schöner Traum, den die Menschheit immer fortträumte, weil er so schön und so lockend ist; der sich aber vom Lichte der Wahrheit verscheucht, in das entsetzlichste Wachen umwandelte. Und dahin mit ihr, der an-

knüpfenden, wäre der unerschütterliche Glaube, und die nie wankende Hoffnung, und die innige, alles umschlingende Liebe; und das hohe Gefühl der selbstthätigen Freiheit, das die Brust so gewaltig füllt und stählt, und der süße Trost eines ausgleichenden Jenseits, und einer Fortdauer, welche mit dem Pfleger auch die Saat des Guten verewigt! Allerdings, so wäre es, fehlte der Anknüpfungspunkt selbst, fehlte Gott; ein Irrwisch tanzte auf Sümpfen dahin, Sternschnuppen kreuzten sich in der kalten, lebelosen Nacht, tausende von verschlungenen Wegen verwirrten sich, die Lüge hätte im Geiste des Menschen ihren Thron von Flittergold aufgeschlagen, ein Schein des Lebens zuckte durch einen wundersamen innern Organismus; aber es wäre kein Licht, und kein Weg, und keine Wahrheit und kein Leben. Keine Religion ohne Gott. Vernichtet müßte der Mensch sein Haupt einhüllen, das er sonst kühn zum Himmel emporhebt, und Verwünschungen auf die Stunde häufen, die ihn hervorrief, und nicht einen Wurm, gleich dem, der sich vor ihm im Staube windet. Ohne Gott ist Nacht um uns und in uns, und sind wir uns selbst ein unauflösliches Räthsel; mit Gott bricht die Dämmerung an, wird es Tag, löset sich das Räthsel."

Was nun die Befriedigung betrifft, welche die vorliegende Schrift durch die Durchführung ihres Gegenstandes gewährt, so zweifelt Ref. kaum daran, daß es der größten Anzahl der Leser, wie ihm ergehen werde, der über die verschiedenen Partieen derselben sehr verschieden urtheilen muß. Die Behandlung der natürlichen Religion ist im Ganzen sehr gelungen zu nennen und zeichnet sich namentlich durch die Eigenthümlichkeit aus, mit welcher der Herr Verf. die Ideen des Wah-

ren, Guten und Schönen zur Ergründung der Eigenschaften Gottes benutzt. Noch anziehender ist durch Freisinnigkeit, gute Auswahl und zweckgemäße Benützung der einschlagenden Leistungen Anderer die Darstellung der Religionsgeschichte des A. B. Nur Einiges macht eine Ausnahme. So findet z. B. Ref. dasjenige, was S. 126. zur Erklärung des Abfalls des Menschen von Gott beigebracht wird, sehr ungenügend. „Zwar so heißt es, fand sich der Mensch von Gottes Wesen durchdrungen, und darum auch im engsten Verbande mit ihm; Gottes Wille war sein Wille, die Vernunft wurde wie von einem Instinkte geleitet, und nichts störte die Harmonie seines Wesens, da sie im Absoluten gegründet war. Aber der Mensch hatte doch auch die Möglichkeit in sich, sich von Gott, von der Quelle alles Lebens loszusagen, und ein eigenes, für sich bestehendes Leben zu führen. Ja es lag sogar etwas Lokkendes darin, sich von einer, wenn auch der heiligsten Abhängigkeit loszusagen, und von Gott getrennt durch und für sich, für seine Persönlichkeit da zu seyn. Konnte und mochte es nicht dem Menschen in seinem Eigendünkel und in seiner Selbsttäuschung erscheinen: „daß sich dann erst seine Augen recht aufthun würden, und er sich selbst zu Gott erheben werde, Böses und Gutes erkennend und unterscheidend?“ Unsere heiligen Bücher belehren uns, daß und wie der Mensch wirklich von der ihm freistehenden Wahl auf eigene Gefahr Gebrauch machte, und wie dieser eigenmächtige Versuch von den traurigsten Folgen für ihn begleitet war.“ Das heißt doch wohl ein Räthsel durch ein anderes erklären. Gewiß, daß für den Menschen in seinem Eigendünkel und in seiner Selbsttäuschung etwas Lockendes darin lag, sich von Gott

loszusagen, ist erklärlich; aber wie kam denn die Selbsttäuschung und der Eigendünkel und Hoffart in den Menschen? Hier liegt der schwierige Punkt, den zwar auch die Aufschlüsse der Schrift nicht völlig aufklären, aber sie machen doch den Fall des Menschen durch den Umstand begreiflicher, daß sie die ursprüngliche Entstehung des Bösen außerhalb des Menschen setzen, und diesen von Außen versucht werden lassen. Wie sich in dem guten Menschen ohne irgend einen bösen Einfluß von außen die Sünde erzeugen könne, ist nicht einmal nach seiner Möglichkeit begreifbar. Aber der Herr Verf. hat der bösen Engel, wie der guten, ganz vergessen.

Der schwächste Abschnitt in der ganzen Schrift ist offenbar die Darstellung des zweiten Hauptmomentes der positiven Offenbarung, der Erlösung, bei welcher wir uns etwas länger aufhalten müssen. Der Herr Verf. erklärt sich S. 241. also: „Versuchen wir es nun, das Werk des Erlösers getreu aufzufassen, so haben wir es unstreitig besonders mit seiner geistigen Seite zu thun. Denn von dieser Seite lag ja die Menschheit gefangen, und von dieser Seite sollte sie befreit, ihre Einsicht sollte berichtigt und erweitert, das ausgleitende Gefühl in seine Schranken zurückgewiesen, das Streben geregelt und zur wahren und unermüdeten Aeußerung ursprünglicher Freithätigkeit emporgehoben werden. Zwar hat man gerade diese innere Seite häufig weniger beachtet, und dagegen den äußeren Erscheinungen der Wunder und Weissagungen ein größeres Gericht zugestanden, und aus ihnen vorzugsweise die Göttlichkeit des Erlösungsaktes zu begründen, oder gegenseitig zu bekämpfen gesucht. Aber diese beiden Erscheinungen zeugen doch nur von einer Macht, welche

größer ist, als jede uns bisher bekannte irdische; sie bezeichnen nicht schon aus sich eine solche, wie sie im tiefsten Sinne des Erlösungsaktes, und dadurch des Christenthums selbst liegt, nämlich die höchste versöhnende, geistig-sittliche Macht der einen, der Menschheit ihrem Kinde liebend wiedergegebenen Gottheit." Die Darstellung ist hier wieder etwas unklar. Ref. erinnert sich keines christlichen Theologen, welcher die Erlösung selber in die Wunder und Weissagungen, von welchen das N. T. berichtet, gesetzt hätte; vielmehr erkennen alle, daß das Wesen der Erlösung in der Veränderung bestehe, welche durch Christus und seinen Geist in den inneren und geistigen Verhältnißen der Menschheit zu Gott hervorgebracht worden sey und fortwährend bewirkt werde. Aber auf daß diese innere und geistige Veränderung in dem Einzelnen vor sich gehen könne, dazu ist nöthig, daß dieser Jesum für den ansehe, für den er sich erklärt, d. h. daß er an ihn glaube. Jesus gibt sich aber für den vom Himmel Gekommenen und seine Lehre für eine solche aus, welche er sowohl ihrem Inhalte, als auch dem Auftrage nach, sie zu verkünden, durch unmittelbare Mittheilung des Vaters habe. Deßhalb verrichtete er Thaten, deren unmittelbar göttlichen Ursprung nur der Böswillige verkennen konnte, und deßhalb sprach er Worte, deren Kenntniß nur durch seine Verbindung mit Gott erklärlich ist, auf daß Niemand sollte zweifeln können, daß er wissen konnte, was er von sich und seiner Lehre aussagte, und daß er derjenige sey, dem alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden. Wie man daher die Person und das Werk des Erlösers schriftgemäß darlegen könne, wenn man Wunder und Weissagungen zum Voraus auf die Seite

geschoben hat, sieht Ref. so wenig ein, als worauf man bei der wissenschaftlichen Behandlung des Erlösungswerkes die Forderung bauen kann, Christum und das Christenthum für das anzusehen, wofür er sich und seine Anstalt ausgibt, wenn man Wunder und Weissagungen aufgibt. Darum haben Theologen, die so aufgeklärt waren, wie der sel. Ildephons Schwarz, und so scharfsinnig und stark im consequenten Denken, wie der sel. Hermes, den Beweis aus den Wundern und Weissagungen nicht entbehren können, vielmehr demselben alle die Aufmerksamkeit und Sorgfalt geschenkt, welcher derselbe würdig ist, und die ihm nur zum unersetzbaren Nachtheil der Gründlichkeit und Bündigkeit in der wissenschaftlichen Darstellung entzogen werden kann. Die Behauptung, daß „Wunder nur von einer solchen Macht zeugen, welche größer ist, als jede uns bisher bekannte irdische" ist bei dem gründlichen Widerspruch, welchen die Apologetik dagegen erhebt, ohne alle Nachweisung hingestellt. Auch sollte man meinen, wenn der Herr Matth. 9. zu dem Paralytischen spricht: Steh' auf, nimm dein Bett und gehe, auf daß man wisse, daß der Sohn des Menschen Gewalt hat, Sünden auf Erden zu vergeben, und wenn er Joh. 5. den Kranken in Bethesda leiblich heilt, auf daß derselbe von nun an nicht mehr sündige und ihm nichts Aergeres widerfahre: so bezeichnen diese Wunder eben eine solche Macht, „wie sie im tiefsten Sinne des Erlösungsaktes, und dadurch des Christenthums selbst liegt."

Aber freilich, in einer solchen Darstellung der Person und des Werkes des Erlösers, wie sie uns der

H. Verf. gegeben hat, finden Wunder und Weissagungen keine Stelle, und man bedarf ihrer auch nicht. „Das wieder hergestellte Verhältniß zwischen der Menschheit und der ihrem Kinde liebend wiedergegebenen Gottheit muß sich vorzüglich durch Lehre und That des Erlösers ausweisen; hier müssen Gottheit und Menschheit sich wieder finden, auf das innigste und nach allen Beziehungen durchdringen, und in dieser Durchdringung den Anblick einer Vollkommenheit gewähren, wie sie bisher auf irdischem Boden vergeblich gesucht wurde... Das Ideal einer gottmenschlichen Lehre ist folgendes. Vor Allem muß sie die Vernunft in ihren Ansprüchen und Rechten belassen. Diese verlangt als erste ausgleichende Friedens- und Bundes-Bedingniß, daß diese spätere Schwester nie verachtend auf sie herabblicke, sie nicht obenhin behandle, oder gar verwerfe, ihr nichts aufdringe, was ihrem innersten und heiligsten Wesen zuwider ist, überhaupt nicht als Herrin und Meisterin das zurückstoßende Wort führe, sondern ihr als Gefährtin und Freundin die Hand biete..... Das Ideal umfaßt aber auch den Lehrvortrag und die Lehrfolgen. Jener muß nicht eine gelehrte Deduktion und Disputation seyn. Wie Gott selber durch das unendliche Buch der Natur lehret, so muß auch der Erlöser durch die Natur lehren. Was die Lehrfolgen anbelangt: so muß derjenige, welcher die Lehre sorgfältig auffaßt, sie getreu bewahrt, und ihr gemäß sein Leben einrichtet, sich überzeugen, wie sehr er an wahrer Einsicht, an ungestörter Beruhigung, an sittlicher Kraft und Freiheit gewinnt.... Halten wir mit diesem Ideale die wirklich von Christus vorgetragene Lehre zusammen, so muß es uns vor Allem erfreulich seyn, daß die menschliche Natur an sich

nicht

nicht nur nicht im Geringsten gleichgültig oder gar wegwerfend behandelt, sondern ihr sowohl eine Urbestimmung, als eine Erneuerung und Wiederherstellung zuerkannt wird, wie sie sich noch nie in irgend einem philosophischen Systeme ausgesprochen fand, und wie sie auch wirklich aus dem Standpunkte irdischer Entzweiung nicht einmal ausgemittelt werden kann.... Zwar verkennt auch Christus, den wirklichen Verfall der Menschennatur so wenig, als ihn ein Weiser oder irgend ein unbefangener Beobachter vor ihm verkannt hat; aber er war doch weit entfernt, das Urböse auf eine solche Weise, wie die verschiedenen Schulen der Weltweisen behandeln zu wollen..... In dem göttlich-menschlichen Lehrganzen Jesu wird aber auch nicht eine Reihe von ganz neuen und noch nie gehörten Lehren aufgestellt. Jesus kommt nicht die Schrift und Ueberlieferung umzustoßen, sondern sie zu erläutern, zu berichtigen, zu erweitern und zu vollenden.... (Folgt sodann ein Abriß der Glaubens- und Sittenlehre Jesu.) Die Lehrmethode Jesu ist die einfachste, faßlichste von Allen, ganz die Methode, deren sich Gott selbst bedient, wenn er durch die Natur als Vermittlerin zu den Menschen spricht. In Hinsicht der Lehrfolgen hat jeder, der diese Lehre treu aufgefaßt und in sein Leben hinübergetragen hat, sie auch erprobt gefunden..... Das Ideal eines gottmenschlichen Lebens ist folgendes. Die erste Anforderung an dasselbe ist, daß sich die drei Momente des Erkennens, Fühlens und Begehrens nirgends, weder im Allgemeinen, noch im Einzelnen widersprechen. Sodann muß sich ein gottmenschliches Ideal aussprechen und ankünden durch die rein-

ſte Harmonie mit dem Weſen Gottes..... Es muß in ſeinem Laſſen und Thun, in ſeinem Nichtwollen und Wollen, in ſeinem Dulden und Leiden und in ſeinem Wirken, ſo ganz die Idee des Höchſtguten, des Urheiligen ausdrücken, daß es in uns die Ueberzeugung weckt, Gott ſelbſt, wenn er ſichtbar unter den Menſchen gewandelt wäre, hätte ſich nicht anders darſtellen können..... Doch unſer Ideal iſt nicht nur allein göttlich, ſondern zugleich auch menſchlich. Und von dieſer Seite muß unſer Ideal nicht minder den Menſchen ausſprechen... Es iſt an die Formen der Zeit und des Raumes gebunden; ... es muß menſchlich erkennen, fühlen und begehren. Die Freude darf ihm nicht fremd und unzugänglich ſeyn,..... es darf auch nicht außer dem Bereiche des Schmerzens und der Leiden liegen..... Das Leben Chriſti entſpricht dieſem Ideale eines gottmenſchlichen Lebens. Denn nirgend iſt ein Mißklang zwiſchen Lehre und That bemerkbar, nirgend eine Lücke oder Ausgleitung, welche einer gerechten Beſchuldigung Raum geben könnte..... Doch das Freiſeyn von Schuld behauptet in unſerem Ideale nur eine ſehr untergeordnete Stelle. Sein eigentliches Weſen liegt auf der poſitiven Seite; es beſteht in ſelbſtſtändiger harmoniſcher Entwickelung ſeiner innern Fülle. Und hier iſt es vor Allem die Einheit in und mit dem Göttlichen, die uns in die Augen fällt. Schon die ganze Lehre deutet darauf hin; es iſt nicht Chriſti eigene Lehre, die er verkündet, es iſt die Lehre deſſen, der ihn geſandt hat, er verkündet, was er bei ſeinem Vater vernommen, was dieſer ihm mitgetheilt hat. Derſelbe Einklang geht durch ſein ganzes Thun und Laſſen. Er betrachtet ſich nur

als den Geschäftsführer; Gott ist es, der zu seiner Verherrlichung ihm dieses Geschäft übertragen hat. Darum ist auch der Wille dieses Höheren, der Wille seines Vaters ganz und allein maßgebend und jeder scheidende Eigenwille wird ihm unterordnet..... Mit vollstem Rechte kann Christus versichern und ausrufen: „„Ich und der Vater sind Eins!... Wo hätte sich je eine Seele gefunden, die mehr und reiner von Gott erfüllt gewesen wäre? Sie bezieht Alles auf ihn, denkt, fühlt und wirkt nur in ihm; ihr ganzes Leben ist ein fortwährender, und zwar der reinste Gottesdienst..... Gleich harmonisch entfaltet er auch dieses tiefste göttliche Wesen in sich gegen die Menschen... Menschennoth und Menschenelend bemerken, fühlen und ihm abhelfen, ist bei ihm Eins. Er ist ganz Liebe, ganz Huld. Doch ist in dieser Fülle von Erbarmung und Segen die Gottes nicht minder würdige Gerechtigkeit nicht untergegangen; daneben entfaltet sich auch in ihm das Ideal der höchsten Selbstverläugnung..... Fassen wir alle diese Züge und mehr noch zusammen, so vereinigen sie sich sämmtlich in der höchsten sittlichen Würde, in der ausdauerndsten Tugend.... Sahen wir aber bisher in Christus das Ideal des Göttlichen sich in hoher Vollkommenheit aussprechen, so ist es mit dem Ideale des Menschlichen nicht minder der Fall..... Schon wenige Tage nach seinem ersten Eintritt in das öffentliche Leben kündet er sich uns als einen Gönner und Beschützer der Freude an.... Und auch die Leiden faßt er tief und innig, nämlich gleichfalls rein-menschlich auf.“ Dieß die Theorie des H. Verf. vom Erlöser und der Erlösung, S. 238—268. im getreuen, fast durchaus wörtlichen Auszuge.

Vor Allem drängt sich uns hier die Frage auf, wie es denn komme, daß in der Darstellung der Geschichte des Herrn der Tod desselben den letzten Akt bilde, und man nachher nur beiläufig errathen kann, daß er auch werde auferstanden und zum Himmel aufgefahren seyn? Was sodann das Göttliche und Menschliche in der Person des Erlösers betrifft, so ist unverkennbar, daß der H. Verf. weder auf dem biblischen (geschweige auf dem kirchlichen), noch auf dem psychologischen Standpunkte steht. Der H. Verf. steht nicht auf dem psychologischen Standpunkte; denn nach den Ergebnißen der Psychologie hat der Mensch, als solcher betrachtet, außer der Empfänglichkeit für Freude und Schmerz noch eine höher stehende Reihe von Vermögen und Anlagen, welche übrigens eben so gut rein-menschliche sind, wie seine psychischen Vermögen und Kräfte. Zu jenen höheren Anlagen und Kräften gehören nun namentlich die sittliche und religiöse Anlage des Menschen. Entwickelt er diese naturgemäß, und wird er dadurch, was er seiner Bestimmung und seinen religiösen und sittlichen Verhältnißen nach werden soll und kann: so stellt er sich dar als in der innigsten, anhaltendsten und durchgreifenden Harmonie und Verbindung mit Gott stehend in religiöser Hinsicht; „Liebe, Huld und Gerechtigkeit gegen die Menschen, Selbstverläugnung, kurz die höchste sittliche Würde, die ausdauerndste Tugend" sind seine sittlichen Beschaffenheiten, — aber jene Harmonie mit Gott ist eine rein-menschliche, und diese Beschaffenheiten sind rein-menschliche Beschaffenheiten, weil in rein-menschlichen Vermögen und Anlagen und deren naturgemäßer Entwickelung, Bildung und Anwen-

dung gegründet. Dieß ist so klar, daß der H. Verf. selbst nicht nur in der vorliegenden Schrift nicht anders als nach solcher Auffassung des Menschen verfährt, wo er von den Anlagen und der Bestimmung des Menschen handelt, sondern auch in seinem Lehrbuche der Moraltheologie *) das vernünftige und das fromme Seelenleben als Entwickelungen der Natur des Menschen abhandelt. Es ist also gewiß nicht psychologisch, wenn der H. Verf. das religiöse und sittliche Leben Jesu als das Göttliche in ihm, dagegen seine Empfänglichkeit für Freude und Schmerz als seine menschliche Seite darstellt. Wie sonderbar müßte es Jemanden, der von der göttlichen und menschlichen Natur in Christus nur durch die Darstellung dieser Religionslehre unterrichtet wäre, zu Gemüthe werden, und welche historisch falschen Begriffe müßte er mit den Worten verbinden, wenn er S. 323. liest, die erste Nicänische Synode im Jahr 323. sey wegen der Göttlichkeit Christi gegen die Arianer gehalten worden; ... die Ephesinische im Jahr 431, wegen der einen Person in Christus gegen den Nestorius; die Chalcedonische im Jahr 451., wegen der zweifachen Natur Christi gegen Eutyches; die dritte zu Konstantinopel im Jahr 680. gegen die Monotheliten, die nur einen Willen in Christus gelten ließen! Aber auch aus der heiligen Schrift kann der H. Verf. seine Darstellung des Göttlichen und Menschlichen in Christus nicht geschöpft haben. Allerdings weiß diese viel zu sagen von der Sündelosigkeit des Herrn, von seinem

*) Die Anzeige desselben wird demnächst in der Quartalschrift folgen.

Gehorsam gegen den Vater, von seiner Demuth und Selbstverläugnung, von seiner Liebe gegen die Menschen. Aber sie weiß und sagt noch mehr. Sie lehrt, daß derselbe Herr der Natur und der Menschen, der Geisterwelt und des Himmels, der Gesetzgeber der Welt, der Sündenvergeber, der Herzensdurchforscher, der Lebensspender, der Todtenerwecker, der Ewige, Herrliche, Allwissende, dem Vater Gleiche sey, welcher Gott über Alles ist, gepriesen in Ewigkeit! Aber nach der Darstellung der vorliegenden Vorlesungen ist Jesus Christus nicht mehr, denn ein Mann ganz nach dem Herzen Gottes, der Mensch, wie er ursprünglich mit Gott verbunden war und lebte, kurz, ein zweiter Adam vor dem Falle. Mit dem Letzteren setzt nun freilich auch die heilige Schrift mehrmals den Erlöser in Parallele; aber sie sagt ausdrücklich: der erste Mensch aus Erde gebildet, war irdisch; der andere Mensch, der Herr war vom Himmel. Der erste Adam ward zu einer lebendigen Seele, der letzte Adam zu einem Leben gebenden Geiste. I Cor. 15, 45—47.

Dieß führt uns weiter zur Vergleichung der Erlösungstheorie in unseren Vorlesungen mit der biblischen Erlösungslehre. Nach der Lehre der Schrift bedurfte und bedarf die sündhafte und schuldbeladene Menschheit Befreiung von der Sünde und den Sündenstrafen. Das Letztere, die Befreiung von den Sündenstrafen, kommt nur dadurch zu Stande, daß das Verhältniß, in welchem der Sünder zu dem Gesetze steht, welches er übertreten hat, aufgehoben, der Mensch in ganz neue sittlich-religiöse Verhältniße gesetzt wird. Dieß ist der Fall bei denen, welche in die von Christus er-

öffnete neue Heilsanstalt und dadurch in eine Lebensgemeinschaft mit ihm treten, welcher durch seinen Tod die dem alten Gesetze, wegen dessen Uebertretung schuldige Strafe, den Tod erduldet hat, und in dem alle seine Anhänger dem Gesetze gestorben sind. 'Es kann aber diese Vereinigung mit Christus nicht anders geschehen, als durch eine völlige Umwandelung des inneren und äußeren sittlichen Lebens, und so ist die Erlösung von den Sündenstrafen und die Erlösung von der Sünde selber nothwendig miteinander verbunden. Endlich diese Umwandelung kommt nur zu Stande unter der Anregung und Mitwirkung der göttlichen Gnade, welche sich in dem völlig Umgewandelten als die wiederhergestellte freundliche und beseligende Lebensgemeinschaft Gottes mit dem Menschen wirksam erweist; und darum ist die Erlösung in der hl. Schrift auch die Wiederherstellung des freundlichen und beseligenden Verhältnißes mit Gott. Erlöser ist nach dem N. T. in der genannten dreifachen Beziehung Jesus Christus, indem er stirbt zur Vergebung der Sünden; indem er aus denen, die sich mit ihm vereinigen, eine neue, nach Gott gebildete Creatur schaffet; indem er den Glaubenden Frieden mit Gott und Zutritt zu der Gnade gibt. — Es ist nicht zu verkennen, daß die Erlösungstheorie, wie sie von dem H. Verf. aufgestellt wird, den biblischen Standpunkt nur theilweise zu dem ihrigen gemacht hat. „Von der geistigen Seite lag die Menschheit gefangen, und von dieser sollte sie befreit, ihre Einsicht sollte berichtigt und erweitert, das ausgleitende Gefühl in seine Schranken zurückgewiesen, das Streben geregelt und zur wahren und unermüdeten Aeußerung ursprünglicher Freithätigkeit emporgehoben werden." S. 241.

Man sieht, der H. Verf. nimmt weder auf das Bedürfniß der Befreiung von Sündenschuld, welche das Geschlecht drückte, noch auf die Sehnsucht der Menschheit, in Gottes Freundschaft und Gnade, in den lebendigen Verkehr mit Gott durch dessen in ihre Herzen ausgegossenen Geist wieder aufgenommen zu werden, Rücksicht. Nur einer Berichtigung der Erkenntniß, einer Rectification des Gefühls, nur einer Anspornung des Willens, nicht einer von Gott mitzutheilenden erleuchtenden, reinigenden, stärkenden Kraft bedurfte sie. Aus dieser äußerlichen und einseitigen Auffassung der Erlösungsbedürftigkeit allein erklärt es sich, wie der H. Verf. das ganze Erlösungswerk darein setzen kann, daß Jesus Christus die Menschheit lehrte, woran es ihr Noth thue, und daß er ihr an seinem Beispiele zeigte, wie ein Mensch, der nach Gottes Willen lebe, denken und handeln müsse, kurz daß er durch Worte und That Erlösung lehrte, aber Erlösung nicht bewirkte. Ganz consequent ist ihm daher auch das dritte Hauptmoment der positiven Offenbarung die Sendung des heiligen Geistes und die fortdauernde Wirksamkeit desselben nichts anders, als „die Weihe durchdringender und ausführender Selbstständigkeit, die Weihe der Kraft," nachdem „Lehre, veredeltes Gefühl und Vorbild der That durch die Erlösung gegeben waren." S. 286. Darum wird auch die höhere Vollkommenheit des Lebens, wie sich dieselbe bei den ersten Christen vorfand, nicht etwa aus der christlichen Lebenskraft hergeleitet, sondern daraus, daß das Christenthum „jetzt als neue Erscheinung und neben dem tief unter ihm stehenden Heidenthum, nach allen Beziehungen kräftig aufgefaßt wurde, aus der strengen Kirchenzucht, und aus

den heftigen Verfolgungen.“ S. 311. Aus der dem H. Verf. eigenthümlichen Erlösungstheorie endlich allein ist es zu erklären, daß er der Sakramente in dem Abschnitte von der Erlösung nur mit den Worten gedenkt: „So göttlich und menschlich, wie diese Lehre im Allgemeinen, und in ihren einzelnen Verzweigungen, sind auch die Einsetzungen Christi, von welchen ich später noch besonders reden werde.“ S. 253. Man erfährt aber „später“ von ihnen nur, daß sie „unverkennbare Einrichtungen der ersten Kirche waren,“ was von der Eucharistie, der Taufe, Firmung und der Buße durch die bekannten Stellen aus Justin, Tertullian u. a. nachgewiesen wird. S. 306—308. Wozu sie da sind, welches ihr Inhalt, welches ihre Kraft und Bedeutung nach dem Willen des Herrn und im Ganzen seiner Heilsanstalt, darüber gibt die flüchtige Berührung derselben keinen, nur einiger Maßen befriedigenden Aufschluß.

Müssen wir aber die Darstellung der Erlösung und Heiligung der Menschheit durch Jesus Christus eine äußerliche, einseitige und unvollständige nennen: so fordert auf der andern Seite die Wahrheit die Erklärung von uns, daß des H. Verf. Ansicht von dem Wechselverhältniße Gottes zu den Menschen nach späteren Stellen eine viel tiefere und wahrere ist, als sich dieselbe in seiner Darstellung der Erlösung und Heiligung kund gibt. Wie schön und wahr heißt es Thl. II. S. 18. „Durch das ganze Streben und Wirken des Menschen zeigen sich zwei Faktoren, welche sein Wollen und Nichtwollen, sein Thun und Lassen, mit einem Worte seine Tugend begründen; ein natürlicher nämlich, die eigene, wiewohl bedingte und leicht Verirrungen preisgegebene Thatkraft;

und ein übernatürlicher, die in der Hingabe an Gott gewonnene Stärke, wodurch sich das vorher Bedingte zum Unbedingten, das vorher vereinzelte zum Einen erhebt..... Vom religiösen Standpunkt aus angesehen, erscheint somit jede Tugend als vereintes Wirken Gottes und des Menschen; oder mit andern Worten, der göttlichen Gnade, welche der menschlichen Freiheit zu Hülfe kommt." S. 35. „Es genügt nicht, daß der Mensch aus sich selbst aufstrebe, sich zu befreien suche von dem, was ihn irdisch fesselt, und sich bemühe aus eigenem Antriebe zu handeln..... Wir sind überzeugt, daß er eines höheren Beistandes bedürfe, um auf einer Bahn nicht auszugleiten, welche einerseits mit so viel Beschwerden, Anstrengungen und Aufopferungen verbunden ist, daß sie nicht selten sehr bald den gewöhnlichen Menschen ermüdet, und ihn weit vom Ziele zurückläßt; andererseits aber auf so viel unvermeidliche Verlockungen stößt, daß auch derjenige, welcher sich auf dieser Bahn nicht zu halten vermag, in seiner schwachen Natur wenigstens Entschuldigungsgründe zu finden glaubt, gefallen und abgewichen zu seyn. Derselbe Beistand, welcher den Menschen im Schooße der Offenbarung durch Mittheilung des Lichtes und der Wahrheit zu Theil wird, — wird ihm auch durch Erhöhung und Stärkung seiner Kraft im Guten zu Theil, und kräftigt ihn die Bahn zu gehen, welche zum Ziele führt, und ohne welche das Ziel stets ein unerreichbarer Gegenstand unserer Sehnsucht bleiben würde." S. 45. „Die Kirche erhielt im Christenthum eine ganz andere Bedeutung. Aus dem Schooße der Gottheit selbst, zu der sie führt, und die sie in vollster Bedeutung umfaßt, floß und fließt fortan ohne Ende die höhere erleuchtende

und belebende oder mit einem andern Worte, die heiligende Kraft in sie herüber und fördert jeden Einzelnen und mit ihm die Gesammtheit unterstützend, zum Ziele.“ Diese tiefe, ächt christliche Auffassungsweise der religiösen Bedürfniße, Verhältniße und Anstalten durchgebildet, und zur Grundlage der Erlösungs- und Heiligungs-Lehre gemacht, — wie ganz anders müßte sie die Darstellung des zweiten und dritten Hauptmomentes der göttlichen Offenbarung gestaltet haben! Doch der H. Verf. läßt durch die Sorgfalt, die Menge an schönen, überraschenden, tiefen Gedanken, die Vollständigkeit, die schöne Sprache, und den freien edeln Geist, welcher durch den ganzen zweiten, oder practischen Theil hindurchgeht, Manches, worin der erste Theil in den bezeichneten Partien nicht befriedigt, milder ansehen, und Rec. bedauert nur, bei der Ausdehnung, welche seine Anzeige bereits genommen hat, verhindert zu seyn, sein Urtheil über den practischen Theil durch Aushebung einzelner Stellen zu begründen, wird aber aus Veranlassung des zu erwartenden speciellen Theils der Moraltheologie desselben Verf. auf jenen zurückkommen. Er scheidet für dieses Mal von dem H. Verf. unter nochmaliger ausdrücklicher Anerkennung der mehrerwähnten Vorzüge seiner Vorlesungen über die Religion, unter Bezeugung seiner aufrichtigen Achtung vor dem H. Verf., und mit der unmaßgeblichen Bitte, seine, des Rec. Bemerkungen zu prüfen und nach Gutbefinden bei einer ohne Zweifel baldigen zweiten Ausgabe zu berücksichtigen. Rec. zweifelt nicht, daß der H. Verf. sich bald von dem nachtheiligen Einfluße befreit haben wird, welchen die übertriebene und doch erfolglose Sorge, „von den Zerwürfnißen und Extremen frei zu bleiben, welche

ſich auf religiöſem Gebiete jetzt wieder auszuſprechen anfangen", es mit keinem Theile zu verderben, und allen ſeinen Zuhörern und Leſern etwas zu ſagen, womit ſie zufrieden ſeyn könnten; von dem Einfluße, welchen gewiße moderne, aber eben ſo grundloſe, als willkührliche und unwiſſenſchaftliche Behandlungen der chriſtlichen Urkunden, und Darſtellungen der chriſtlichen Lehre und Anſtalt da und dort auf ihn ausgeübt zu haben ſcheinen. Wir zweifeln hieran nicht, und würden es für eine Sünde halten, bei einem Manne hieran zu zweifeln, welcher von der Ueberzeugung durchdrungen iſt: „daß das Leben des Lehrers ſo kurz iſt und dabei ſo einflußreich, daß er nicht früh genug ſich ſelbſt mit der Wahrheit befreunden, und nicht theuer genug das Glück erkaufen kann, ſie Andern in ihrer Reinheit vorzutragen", und der dem ächten Supernaturalismus das Wort ſpricht, „der dem beſonnenen Rationalismus ſo ſchweſterlich die Hand bietet, und dem unſere Kirche nie entgegen war, und auch nie entgegen ſeyn wird". Thl. II. S. 24.

Druck und Papier entſprechen jeder gerechten Anforderung und machen dem Verleger Ehre.

Mack.

Bibliothek der katholischen Kanzelberedtsamkeit, herausgegeben von Dr. Räß und Dr. Weis, 5ter bis 9ter Band. Frankfurt a. M. $18\frac{30}{31}$. In der Jägerschen Buch-, Papier- und Landkartenhandlung. Wien, bei Franz Wimmer.

Die vier ersten Bände dieser schätzbaren Sammlung wurden in der theologischen Quartalschrift, Jahrgang 1830. 2tes Heft S. 350. ff. ziemlich ausführlich angezeigt, und was dort über die äußere Einrichtung, den innern Gehalt und die Tendenz derselben im Allgemeinen gesagt worden, gilt im Wesentlichen auch von dieser Fortsetzung.

Bisher kamen jährlich 4 Bände heraus, der Band zu 10 Bogen im Preise von 16 Gr. sächsisch, oder 1 fl. 12 kr. rheinisch; der neunte Band enthält die doppelte Bogenzahl und sollen in Zukunft zwei solcher Bände im Laufe eines Jahres erscheinen; der Preis für einen Band zu 20 Bogen ist nun auf 21 Gr. oder 1 fl. 36 kr. festgesetzt, und dadurch die Anschaffung erleichtert. Während früher wohl auch Predigten über den nämlichen oder verwandte Gegenstände vorkommen, wie in dem siebenten Bande „von der Lauigkeit in der Religion" von J. M. Mentges, ehemaligen Domprediger zu Paderborn und von J. M. Sailer, „von dem Leichtsinne der Menschen bei der ernsthaftesten Sache", so werden nun in Einem Bande nur Predigten über denselben Gegenstand, von Predigern verschiedener Zeiten und Länder behandelt, zusammengestellt. Dieses ist der Fall vom achten Bande an, der schon dadurch eine besonders anziehende Lectüre gewährt, daß die neun in demselben enthaltenen größtentheils aus dem Franzö-

sischen, Englischen und Italienischen übersetzten Vorträge von Giroust (gest. 1689), Massillon, Pater Brydayne, (gest. 1761.) Pater Pallú, Mentges, Fr. Ludwig Zacharias Werner, Peach und Francesco Masotti, alle von dem letzten allgemeinen Weltgerichte handeln. Wer wird es nicht angemessen finden, auf so mannigfaltige Art den Christen unserer Tage, welche sich so wenig mit dieser ergreifendsten und ernsthaftesten Glaubenswahrheit beschäftigen, dieselbe ins Andenken zu bringen, und sie in heilsame Furcht vor dem unausbleiblichen und gerechten Gericht zu versetzen? Die getroffene Auswahl ist sehr gut; besonders anregend sind die Predigten von Massillon, Brydayne und Zacharias Werner. Nach demselben Plane sind die 20 Vorträge des neunten Bandes alle Fastenpredigten über das Leiden, den Tod und die Auferstehung Christi, über Versuchungen, Sünde, Buße, Fasten, u. s. w.

Außer diesen zwei zweckmäßigen Veränderungen ist auch die Auswahl in den vorliegenden fünf Bänden strenger und des Vorzüglichen weit mehr als in den frühern. Unter andern Vorzüglichen sind aufgenommen: die vier herrlichen Reden des heiligen Chrysostomus über die Parabel von dem reichen Manne und dem armen Lazarus; die geistreiche Predigt von J. A. Schneider über die Verführung unsers Zeitalters; die rührenden Vorträge des ehrwürdigen Bischofs zu Mainz Joseph Ludwig Colmar über die christliche Erziehung und die Barmherzigkeit Gottes; die classische Rede Fenelons, gehalten bei der Weihe des Churfürsten und Erzbischofs Clemens August von Köln über den Satz: daß einerseits die Kirche des Beistandes der Fürsten dieser Erde nicht bedürfe,

andererseits die Fürsten, welche Hirten der Kirche werden, derselben sehr nützlich seyn können, wenn sie sich ihrem Amte im Geiste der Demuth, der Geduld und des Gebets widmen; die berühmte Rede Missillons über die kleine Zahl der Auserwählten. Wie sehr auf Mannigfaltigkeit in der Auswahl Bedacht genommen ist, beweist, daß uns andere Namen als in den vier ersten Bänden begegnen, und nur die berühmtern, wie Chrysostomus, Leo der Große, Basilius der Große, Jeanjean, Colmar, Turchi, de la Colombiere, Peach, Schneider, J. M. Sailer, Veit und Schwäbl wieder vorkommen; auch von demselben Verfasser in der Regel nur eine oder zwei Reden mitgetheilt sind, und nur in Ansehung des hl. Chrysostomus eine willkommene Ausnahme gemacht ist. Zur Begründung des in Betreff der Auswahl im Allgemeinen ausgesprochenen Urtheils wird es genügen, die vorzüglichen Leistungen zumal solcher Verfasser, die unter uns weniger bekannt sind, auszuzeichnen, und eine und andere Predigt, die einer gehaltreichern den Raum hätte offen lassen sollen, nahmhaft zu machen.

Unter Andern hat die Rede des hl. Johannes von Damaskus auf den Charfreitag über die Leiden und das Kreuz Christi wenig Ansprechendes; dagegen sind in mehrfacher Beziehung musterhaft, die an zarten Bemerkungen reiche Rede des hl. Cyprian über die Kleidung der Jungfrauen, worin er sie väterlich ermahnet, ihren Schmuck nicht in Kleiderpracht, sondern in Sittenreinheit zu suchen, und sich Unschuld, Keuschheit und Sittsamkeit zu bewahren; die Betrachtungen über das Leiden Christi (von einem unbekannten Verfasser den Werken des hl. Cyprian beigedruckt); die Homilie des ehrwür-

digen Beda, durch eigenthümliche Auffassung der Auferstehung des Herrn und einfache schlichte Darstellung gleich ausgezeichnet; und des Johannes Gerson sehr belebte Rede voll origineller Gedanken und Wendungen über die Dreieinigkeit.

Unter den in der Abtheilung der neuern Kanzelberedtsamkeit mitgetheilten hat mich die Betrachtung Tanners (Abts in Einsiedeln) über die Todsünde als Predigt am wenigsten befriedigt, sie ist zu schulmäßig und unbestimmt; fast bei allen andern ist das Gute und wirklich Anwendbare überwiegend, und es versöhnt uns der Inhalt mit der dem guten Geschmacke oft weniger zusagenden Form, wie z. B. die Anführung der Schrifttexte in der lateinischen Sprache ist. Die Rede von Jeanjean über Ursprung und Bedeutung der priesterlichen Kleidung beim Meßopfer ist wenigstens sehr lehrreich und ein Muster für die Behandlung des Symbolischen in unserer Liturgie. Sehr zeitgemäß ist die Rede von Christian Pohl über die Bußanstalt, insbesondere die ausführliche, wirklich praktische Nachweisung der Vortheile der Beicht. White's Rede über die christliche Hierarchie, ihre Schönheit und Harmonie, gehalten 1803 bei der Consecration des berühmten John Milner, Bischofes von Castabala und apostolischen Vikars des Midland Distrikes, ist eine einfache und zugleich gründliche Apologie für die hierarchischen Einrichtungen unserer Kirche. In der Predigt de la Colombiere's vom Fasten ist die bei uns fast in Vergessenheit gekommene Bedeutung des kirchlichen Fastengebots rührend geschildert und die Geringachtung desselben eindringlich gerügt. Geistreich und, einige gesuchte Anwendungen abgerechnet, musterhaft ist

die

die Homilie des Cardinals de la Luzerne über die Verklärung Christi. Insbesondere verdienen noch ausgezeichnet zu werden, die geistvollen Reden von Bordoni, einem Italiener, und von dem französischen Domherrn Torné; es ist zwar in dieser mit der Ueberschrift von dem Geheimniße des Kreuzes Schriftmäßiges und Speculatives untermengt; aber es überrascht die tiefe und scharfsinnige Auffassung des Kreuztodes Christi, er sucht zu beweisen, und er thut es mit einem großen Aufwande von Beredtsamkeit, daß Gott besonders in dem Geheimniße des Kreuzes seine Gerechtigkeit, Liebe und Macht an den Tag gelegt hat; der zweite Punkt ist in hohem Grade rührend ausgeführt. Bordoni giebt eine sehr befriedigende, erbauliche und beredte Lösung der Frage über das glückliche Schicksal der Gottlosen und das unglückliche der Gerechten in diesem Leben. Außer den in der bisherigen Anzeige bereits erwähnten Reden will ich der Kürze wegen blos noch beifügen, daß in der Abtheilung der ältern Kanzelberedtsamkeit zwei Reden von dem hl. Chrysologus, Erzbischofe von Ravenna über das Fasten und Almosengeben, und über den Gichtbrüchigen, eine Homilie des hl. Gregorius des Großen über Lucas 14, 25—30., und des hl. Antiochus über die Trunkenheit vorkommen; in der Abtheilung der neuen Kanzelberedtsamkeit von Ludwig von Granada: auf das Fest der Himmelfahrt Christi; von Dr. Hußey: über die Bekehrung des Sünders im Bilde des verlornen Sohnes; von Franz Leopold Bruno Liebermann: Lob- und Trauer-Rede auf den Bischof von Mainz, Joseph Ludwig Colmar; vom Bischof Poynter: Predigt gehalten 1825. in der Kapelle des hl. Patrizius zu Armagh am Feste dieses Heiligen; von Billot: von den verschiedenen Versuchun-

gen, welchen der Mensch am meisten unterworfen ist, und den Mitteln dieselben zu überwinden, von Storchenau: von dem Gerichte über sich selbst, als den kräftigsten Mitteln, das Gericht Gottes nicht zu befürchten; von Lenfant über die wechselseitigen Verhältniße des Lebens und des Todes, oder: die Heiligkeit des Lebens ist eine Quelle des Trostes im Tode, und die Tröstungen eines heil. Todes sind eine Aufmunterung zu einem heiligen Leben. Von Dr. Joh. Bapt. Hirscher, aus dessen Betrachtungen über die Fasten-Evangelien: die Leidensgeschichte Jesu, nach der Erzählung des hl. Evangelisten Johannes; und über das Evangelium am Charsamstage. Noch verdienen zwei Predigten von ungenannten Verfassern vorzüglich wegen ihrer apologetischen Tendenz Erwähnung: über die Verehrung der Heiligen; und vom ewigen Priesterthum (eine Primizrede).

Als diese Anzeige bereits niedergeschrieben war, kam mir auch der zehnte Band zu; er enthält Predigten für den Advents-Cyclus von dem hl. Ephräm dem Syrer, von Gregor dem Großen, von Chrysostomus, Peter von Cella (gest. 1187.), vom Bischofe Cäsarius (gest. 543.) von Augustinus Beda; dann von dem Herzoge von Fitz-James, ehemaligem Bischofe von Soissons, vom Cardinal de la Luzerne, Bellarmin, Ludwig von Granada, Bourdalou, Bossuet, Boulogne, Bordoni, Storchenau, Veit, Dr. Hortig, P. Passerat, Pf. Abbt, Heinrich Rußwurm, und Antonio Vieyra.

Schönweiler.

Historische Denkwürdigkeiten über Se. Heiligkeit Pius VII. vor und während seiner Gefangenhaltung in Rom und bei seiner gewaltsamen Wegführung nach Frankreich, oder über das Ministerium u. s. w. des Cardinals Barthol. Pacca, von ihm selbst geschrieben. Aus dem Italienischen. Erster Band. S. 149. Zweiter Band mit dem Bildniß des Verf. S. 158. Dritter Bd. S. 248. Augsburg, 1831. bei Carl Kollmann.

Die Literatur der Italiäner ist von einer sehr bedeutenden Höhe zum niedrigsten Stande, vom fruchtbarsten Reichthume zur dürftigsten Armuth längst herabgesunken. Im sechzehnten Jahrhundert brachte Italien allein noch Philosophen hervor, während sonst überall die kirchliche Polemik alle geistige Thätigkeit verschlang; oder wem fallen die Namen Pomponazius, Zabarella, Zorzi, Cardanus, Telesius, Patritius u. A. nicht ein? In der Theologie hatte es Männer, wie Catharinus, Dominicus a Soto, Sadoletus, Contareni, Cajetan, Bellarmin, Sarpi, Pallavicini aufzuweisen. Im siebenzehnten Jahrhundert erwarben sich noch Cäsalpinus, Taurellus, besonders Cremonini und Campanella als speculative Denker einen weit verbreiteten Ruf; originelle Naturphilosophen traten hinzu, und Theologen, wie Noris, Bona, Segnieri und zahlreiche Andere. Selbst im achtzehnten Jahrhundert schloß sich noch im Gebiete theologischer Forschungen ein berühmter Name an den andern an; Muratori, Scipio Maffei, die Assemanni, Orsi, Saccarelli, Mamachi, die Ballerini, Selvaggio, Pelliccia, Denina, de Rossi, Berti u. A.

Aber was das erste Drittheil dieses Jahrhunderts wenigstens anbelangt, so scheint beinahe alle theologische und philosophische Kraft wie vertrocknet. Neben dem gelehrten Angelo Majo und dem P. Ventura wüßten wir kaum noch einen dritten zu nennen, dessen Name diesseits der Alpen eine größere Aufmerksamkeit auf sich gezogen hätte; es sey denn, wir zählten ihnen etwa den von Göthe mit Recht ausgezeichneten dramatischen Dichter Manzoni, wegen seiner geistlichen Lieder und seines jedem Seelsorger zu empfehlenden Romans „die Verlobten" bei, aus welchem man freilich mehr gediegene und belebende Pastoraltheologie erlernen kann, als aus manchen Compendien, die Vorlesungen darüber miteingerechnet. Doch scheint eine bessere Zukunft mit Recht erwartet werden zu können; in den österreichischen Provinzen wird seit Jahren der öffentliche Unterricht mit vielem Eifer und großem Nachdrucke gepflegt, was nicht ohne die erfreulichsten Folgen bleiben kann; im Großherzogthum Florenz wird das von dem befreundeten Nachbarstaate gegebene Beispiel nachgeahmt, und weiter gegen Süden werden die neueren politischen Ereignisse zur Ueberzeugung führen, daß die Erneuerung alter geliebter Institutionen, wenn nicht zugleich ihre Lebenskraft verjüngt werden kann, keine Sicherheit gewähre, daß sie keine belebende, wahrhaft conservirende Kraft ausüben, und noch ganz andere Stützen für Staat und Kirche aufgebaut werden müssen. Ohne allen Zweifel wird die Erschütterung der socialen Verhältnisse im Kirchenstaate die Geister am Ende doch in eine wohlthätige Bewegung setzen, und vielfach befruchten; man wird sich von dem Daseyn höchst roher, ungeheuer wilder Kräfte mehr als früher überzeugen, und die Ansicht gewinnen, daß zu ihrer

Bewältigung und Bildung ganz andere Maaßregeln als die bisher beliebten, ergriffen werden müssen; daß selbst beträchtliche Modificationen in der Verwaltung allein ohne Nutzen seyn werden, daß der Volksunterricht nach allen Stufen umfassender, regelmäßiger und gründlicher einzurichten sey, und die Bildung des niedern Klerus an Allseitigkeit, an Tiefe, an Wissenschaftlichkeit und Lebendigkeit sehr zuzunehmen habe, wenn er einen wünschenswerthen Einfluß auf die Zeit ausüben solle.

Unter der noch so unerfreulichen Gegenwart war es daher in hohem Grade erfreulich für uns, die historischen Denkwürdigkeiten über Pius VII. von Seiner Eminenz dem Herrn Cardinale Pacca herausgegeben zu sehen, und wir machen unsere Leser mit desto größerem Vergnügen auf diese Erscheinung aufmerksam, einen je höher stehenden Geist sie hier zu verehren Gelegenheit haben werden. Es gewährt schon an sich ein großes Interesse, einen so gewandten kirchlichen Staatsmann, wie Pacca unstreitig ist, näher kennen zu lernen; das Interesse wird gesteigert, wenn er selbst von seiner Verwaltung und seinen Grundsätzen spricht, und es erreicht die höchste Stufe, wenn die Zeit selbst, in welcher er wirkte, so äußerst wichtig ist. Pacca stellt sich uns übrigens auch als einen Prälaten dar, dessen Geist eben so sehr durch classische als kirchliche Studien genährt wurde, was freilich für diejenigen nicht überraschend seyn kann, die einige Bekanntschaft mit der Purpura docta gemacht haben; auch scheint es der hohe Verf. zuweilen darauf anzulegen, seinen Lesern zu zeigen, daß ihnen kein bloßer Geschäftsmann Mittheilungen aus seinem Leben zufließen lasse. Ueberhaupt hat H. Pacca ein

ſtarkes Selbſtgefühl, welches ſich auch keine ſonderliche Mühe gibt, ſich vor dem Publicum zu verbergen, aber auch auf den Ref. vielfach ſtörend eingewirkt hat. Es gehört hieher z. B., wenn die Huldigungen, die dem Wirken des H. Cardinals dargebracht wurden, ziemlich umſtändlich berichtet werden, und es mildert den unangenehmen Eindruck nicht, wenn auch dabei bemerkt wird, es werde dies blos deßhalb angeführt, um einen Beweis von der Stimmung gegen Napoleon zu geben, oder um zu zeigen, wie religiös und kirchlich geſinnt das Volk, oder ganze Städte und Gegenden geweſen ſeyen; ferner, wenn Aeußerungen Napoleons über die etwas dürftigen Talente und Einſichten Pius VII. in einem Zuſammenhange angeführt werden, daß ein deſto glänzenderes Licht auf die Staatskunſt und den unerſchütterlichen Muth des Miniſter-Staatsſecretärs fallen muß; oder, wenn ſich der Erzähler ſo weitſchweifig darüber ausläßt, daß er unter die Cardinäle von der ſtrengen Obſervanz Napoleon gegenüber gehört habe, und die mannichfaltigen Blößen ſeiner Collegen ganz rückhaltlos preisgibt. Auch kann Seine Eminenz die gereitzte Stimmung und den Verdruß, bei manchen Gelegenheiten nicht nach Verdienſt hervorgezogen worden zu ſeyn, nur ſo unterdrücken, daß ihn jeder Leſer dennoch bemerkt. Durch alles Dies gewann aber die Darſtellung offenbar an Intereſſe: an Freimüthigkeit in Anſehung des Urtheils, das das ganze Buch durchdringt, ſo wie an Entſchiedenheit und Beſtimmtheit der Anſicht; in Bezug auf den Stoff aber an Mannichfaltigkeit und Reichhaltigkeit.

In einem dem erſten Theile vorgedruckten Schreiben des Hrn. Verf. an ſeinen Bruder, den Marquis Joſeph Pacca,

wird die Veranlassung zur Herausgabe der Denkwürdigkeiten den Lesern mitgetheilt. Wir erfahren durch diesen Brief, daß der H. Cardinal während seiner Gefangenschaft auf der Festung Fenestrelle oft darüber nachdachte, wie sich wohl die Mit- und Nachwelt die durch Napoleon verhängte Vernichtung des Kirchenstaates erklären werde; denn keine menschliche Voraussicht habe damals den baldigen Sturz Napoleons ahnen können, und somit, daß die Restauration des Kirchenstaats auch wieder so nahe bevorstehe. Es habe ihn der Gedanke beunruhigt, man werde die Ursache dieser Katastrophe vorzüglich in der Ungeschicklichkeit des Ministers Pius VII. finden, und das Urtheil fällen, daß wohl das Patrimonium Petri hätte gerettet werden können, wenn der Papst einen tüchtigen Staatsmann zur Seite gehabt hätte, wie ehedem unter schwierigen Verhältnißen einen Contareni, Moroni, Polininus, Commendoni u. s. w. Es schien ihm, als sage man, es sey höchste Unklugheit gewesen, durch so viele, in einem zu heftigen und bittern Tone abgefaßten ministeriellen Noten einen stolzen Monarchen zu reitzen, welcher auf dem Gipfel seiner Macht und Größe, bis dahin keinen Widerstand seiner ehrgeizigen und riesenhaften Pläne gefunden hatte, und der das übrige Europa mit seinen Fürsten schweigen sah; daß es rathsam gewesen wäre, ein wenig den Zeitumständen nachzugeben und soviel als möglich zu suchen, diesem Monarchen Genüge zu leisten, und wenn nicht ganz, doch theilweise das Feuer zu löschen, welches sich zwischen der päpstlichen Regierung und dem französischen Militär-Commando nach der Besetzung Roms durch französische Truppen entzündet hatte. Diesen und ähnlichen Tadel seiner Verwaltung erwartend, oder schon

vernehmend, habe er sich entschlossen, Denkwürdigkeiten über dieselbe niederzuschreiben, und durch die Erzählung des wahren Gangs der Begebenheiten zu zeigen, daß er nicht anders habe handeln können als er gehandelt habe, und sich somit vor der Mit- und Nachwelt zu rechtfertigen.

Diesem apologetischen Bestreben verdanken wir nun vorliegende Memoiren, die allerdings viele unbekannt gewesene Thatsachen mittheilen, oder auch schon bekannte mehr aufklären, viele sehr wichtige Dokumente aus den uns unzugänglichen Archiven beibringen, und darum für die Zeitgeschichte von beträchtlichem Werthe sind. Inzwischen befassen sich diese Denkwürdigkeiten keineswegs ausschließend mit der Darstellung der öffentlichen Verhältniße, der diplomatischen Verhandlungen und politischen Ereigniße. Der H. Cardinal, ein sehr gewandter Erzähler, beschreibt auch die Reisen, die er als Staatsgefangener mit Pius VII. gemacht, die Geschichte seines mehrjährigen Aufenthalts auf der Festung Fenestrelle, seiner Verbannung in Uzés im südlichen Frankreiche, und versteht es, uns eben so unterrichtende, als angenehm unterhaltende Mittheilungen über sehr mannichfaltige Gegenstände zu machen, die die Aufmerksamkeit eines Reisenden oder eines Gefangenen, wie er, nur immer in Anspruch nehmen konnten. Seine Nachrichten und Bemerkungen über die, gleichzeitig mit ihm in Fenestrelle gewesenen Staatsgefangenen, und über ihre Behandlung, über die Staatsräthe, welche je in bestimmten Terminen die Staatsgefängniße und ihre Bewohner zu besuchen und an den Kaiser zu berichten hatten, über die französischen kirchlichen Puristen, mit welchen er in Berührung

kam, und die sich kaum durch ihn, den sie doch für einen Märtyrer derselben Sache hielten, welcher auch sie dienten, von ihren überspannten Ansichten zurückbringen ließen und viele ähnliche gehören hieher.

Einen Auszug aus diesen Denkwürdigkeiten können wir hier nicht aufnehmen, da es sich in demselben nicht um die Mittheilung eines kurzen Abrisses der Hauptbegebenheiten unter H. Pacca's Verwaltung handeln könnte, — denn diese sind bekannt — sondern gerade um das Detail — wozu es an Raum gebricht. Wir begnügen uns daher, unsere Leser noch mit einigen Grundsätzen und Ansichten des berühmten Prälaten näher bekannt zu machen. Es ist begreiflich, daß der H. Cardinal in der Festung Fenestrelle dem künftigen Schicksale des Primates der römischen Kirche sein Nachdenken widmete, da der Papst seiner Länder beraubt war, und doch auch die politische Unabhängigkeit des Oberhauptes der Kirche die Bedingung seines freien, alle Theile der Kirche in unbefangener und gleich unparteiischer Weise umfassenden Wirkens, und darum seines Wirkens überhaupt, zu seyn schien. Der H. Cardinal schöpfte Trost aus der Betrachtung, daß von den Zeiten Carls des Großen an bis auf Napoleon die Christenheit in so viele kleinere politische Reiche getheilt gewesen sey, daß allerdings der Papst nicht der Unterthan eines von den zahllosen Fürsten habe seyn können, ohne zugleich auch in der Verwaltung seines Amtes vielfach abhängig von ihm und dadurch befangen und einseitig zu werden, und in Folge davon sich die übrigen Reiche und Fürsten zu entfremden, oder mit anderen Worten, die Eine Kirche in eben so viele Separat-

kirchen zerfallen zu sehen, als es einzelne unabhängige Staaten gab. Unter Napoleon habe es dagegen den Anschein gewonnen, als würden alle europäischen Reiche, wenigstens die von katholischen Bewohnern bevölkerten, wieder in eine Universalmonarchie zusammengebracht, in der die nicht getheilten politischen Interessen es dem Papste wohl möglich gemacht hätten, seine Functionen als Kirchenhaupt eben so gut zu verrichten, als während der römischen Universalmonarchie.

Der Herr Cardinal zeichnet sich durch einen trefflichen, auf das wahre Wohl der Kirche gerichteten Sinn aus, wenn er auch zuweilen Grundsätze vertheidigt, die den deutschen Theologen fremder klingen. An obige Gedanken, womit er sich in Fenestrelle mit den Weltereignißen wieder auszusöhnen und zu befreunden versuchte, knüpfte sich auch folgender an. „Ich dachte, daß der Verlust der weltlichen Herrschaft und des größten Theils der geistlichen Güter die Eifersucht und feindselige Stimmung, welche man jetzt allgemein gegen den römischen Hof und gegen die Geistlichkeit hegt, aufheben oder wenigstens schwächen werde; daß die Päpste von der schweren Bürde, welche ihnen ihre weltliche Herrschaft auflegt, und sie zwingt, einen Theil ihrer kostbaren Zeit weltlichen Geschäften zu widmen, alle ihre Aufmerksamkeit auf die geistliche Regierung ihrer Kirche wenden würden; daß nach Verlust des Glanzes und pomphaften Ansehens, und des Reitzmittels weltlicher Güter nur diejenigen in den römischen Clerus treten würden, welche, wie man sagt, „bonum opus desiderant,“ und daß künftig die Päpste bei der Wahl ihrer Räthe nicht so viele Rücksichten zu nehmen haben würden auf den Glanz

der Geburt, die Verwendungen von Mächtigen und Empfehlungen auswärtiger Regenten, weßwegen man oft von den Beförderungen in Rom sagen kann: „multiplicasti gentem, sed non magnificasti laetitiam.“ Ich dachte endlich, daß bei Berathungen in geistlichen Sachen, unter den Gründen, welche eine Maaßregel annehmen oder verwerfen machten, die Furcht vor dem Verluste weltlicher Herrschaft keinen Einfluß mehr haben würde; eine Furcht, welche in die Wagschale gelegt, oft kleinmüthige Nachgiebigkeit veranlassen kann.“

Unter mehreren interessanten Betrachtungen gelegenheitlich der Deportation so vieler italischer Prälaten nach Frankreich, finden sich auch folgende: „Obgleich den verschiedenen Kirchen Frankreichs nie, wie ich schon gesagt habe, durch ihre Gelehrsamkeit und ihr Betragen empfehlungswürdige Prälaten fehlten, so muß man doch gestehen, daß unter den letzten Königen, und vorzüglich unter der Regentschaft während der Minorität Ludwigs XV. man nicht wenige Bischöfe sah, welche das Ihrige suchten, und nicht, was Jesu Christi ist. Die Bischöfe wurden meist aus den ersten Familien des Reichs erwählt, und besaßen außer den Einkünften ihrer Bisthümer fette Priorate und reiche Abteien, und in einigen Provinzen waren sie auch die vornehmsten Mitglieder der Provinzialstände, so daß man sie alle als Große des Reiches ansehen konnte. Dieser weltliche Glanz ließ sie aber nur zu oft die heiligen Pflichten ihres Hirtenstabs vergessen. Entfernt von ihren Sprengeln, hielten sie sich immer in Paris oder Versailles auf, besuchten den Hof und die Vorzimmer der Minister, und gaben denen, welche ihnen von ihrer Residenz spra-

chen, so wenig Gehör, daß man, um die Vergeblichkeit einer Ermahnung auszudrücken, zu sagen pflegte: C'est aux Praelats de cour prêcher la residence." Er sagt nun, daß, als er nach Frankreich gekommen, alle Bischöfe zu Hause in der löblichsten Thätigkeit begriffen gewesen seyen u. s. w. Herr Pacca machte sich sogar Montesquieu's Worte zu eigen: „das Wohl der Religion ist von dem der weltlichen Reiche verschieden; die Erniedrigungen der Kirche, ihre Zerstreuung, die Zerstörung ihrer Tempel, die Leiden ihrer Märtyrer sind die Zeiten ihrer Herrlichkeit, und wenn es in den Augen der Welt scheint, sie sey siegreich, so ist dies der gewöhnliche Zeitpunct ihrer Niederlage." Nur würde es gewiß zweckmäßig gewesen seyn, wenn es dem H. Cardinal gefallen hätte, diese Stelle zu commentiren, und auch die Bedingungen zu bezeichnen, unter welchen dergleichen Drangsale der Kirche wohlthätig sind; nämlich, wenn sie zur Erkenntniß der Fehler ihrer Mitglieder und zur gründlichen Reue, zur geistigen Intensität, und zur Einsicht führen, daß das Reich Gottes inwendig in uns sey, wenn sie den Geist in seinem tiefsten Abgrunde aufregen, den Glauben und das Vertrauen lebendiger, die Empfindung inniger, den Willen kräftiger, den christlichen Muth entschiedener, den Gedanken reger, umfassender, schärfer, durchdringender machen, überhaupt, wenn vor Allem der Klerus selbst eine solche Anschauung von den Leiden gewinnt, wie er sie täglich in seinen Predigten der Gemeinde empfiehlt.

Möhler.

Tübingen, bei Heinrich Laupp ist erschienen, und in allen Buchhandlungen zu haben:

Hirscher, Dr. J. B., Betrachtungen über die sämmtlichen Evangelien der Fasten, mit Einschluß der Leidensgeschichte; für Seelsorger und jeden gebildeten Christen. Zugleich als Beitrag zur praktischen Schrifterklärung, 3te verbesserte und vermehrte Auflage, 594 und XVI. Seiten. gr. 8. 2 fl. 48 kr.

Mit großer Sorgfalt und Aufmerksamkeit hat der Herr Verfasser diese 3te Auflage bearbeitet, und sie wird, im Vergleiche mit der 1sten Auflage, vielfach verbessert und bereichert gefunden werden.

Den Preis wollte man, ohngeachtet der nicht unbedeutend vermehrten Bogenzahl, nicht erhöhen, um auch von dieser Seite der Schrift fernern Eingang zu verschaffen.

Grundriß der Naturphilosophie

von

Professor Eschenmayer.

gr. 8. 4 fl.

Die Absicht des Verf. ist: 1) an der Hand der Naturgeschichte die Idee der gesammten Natur zu geben und ihre substanziellen Formen zu zeigen, 2) die Methode zu beleuchten, welche der Naturwissenschaft ersprießlich werden könnte, theils um Prinzipien in sie einzuführen, theils um die große Masse von Erscheinungen zu ordnen, und 3) das Ganze in gedrängter Kürze zu geben, um Jedem die Uebersicht möglichst zu erleichtern.

Tübinger-Liedertafel.

Chöre und Quartette für Männerstimmen, herausgegeben von Fr. Silcher, Heft I. Preis: 1 fl. 24 kr.

Dieses Heft, das den vaterländischen Liederkränzen nicht unwillkommen seyn dürfte, enthält folgende 10 Lieder in ausgesetzten Stimmen:

1) Bald prangt, den Morgen zu 2c. von Mozart; 2) als Quartet das Horn-Solo aus der Freischützen-Ouverture mit Text, nebst der Stelle: Jetzt ist wohl ihr 2c.; 3) Heimweh: Was so mächtig zieht 2c. von Kreuzer; 4) Muth: Es heult der Sturm 2c. Musik vom Herausgeber; 5) Vater, ich rufe dich 2c. von Körner, Musik von Himmel; 6) Quartett, Frühlingsglaube: Die linden Lüfte sind erwacht 2c. von Uhland. Musik vom Herausgeber; 7) Auf's Wohl der Frauen, von Claudius, Musik von Fr. Schneider; 8) Quartett: O wie wogt es sich schön auf der

Fluth ꝛc. aus Webers Oberon; 9) Schlachtruf von M. Arndt, Musik vom Herausgeber; 10) Wanderers Nachtlied: Ueber allen Gipfeln ist Ruh' ꝛc. von Göthe, Musik von B. Klein.

Druck und Papier sind vorzüglich und der Subscriptions-Preis zu 54 kr., welcher bis Juni 1832. noch offen bleibt, so billig, daß das abschreiben der vier Stimmen dieses Hefts nach gewöhnlichem Preis bedeutend mehr kosten würde. Der nachherige Ladenpreis ist: 1 fl. 24 kr.

Im Verlag der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung in Münster ist erschienen:

Antony, J., Praxis Ss. Rituum ac Ceremoniarum quibus in august. Missae Sacrificio caeterisque per Annum festivitatibus solemnioribus Ecclesia utitur attendo ad Ritum Roman. et Monasteriensem etc. 8. maj. 1 Thlr. 12 gGr. oder 2 fl. 42 Kr.

Darup, F., vom Zweck Jesu. Predigten auf alle Sonn- und Festtage des ganzen Kirchenjahres 2 Thle. gr. 8. 2 Thlr. 20 gGr. 5 fl. 6 kr.

Hermes, G., Einleitung in die christ-katholische Theologie 1. Thl. philosophische Einleitung. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, gr. 8. 2 Thlr. 8 gGr. oder 4 fl. 12 kr.

Kleiner Nachlaß aus dem seelsorglichen Wirkungskreise des verstorbenen Johann Gosw. Rive, enthaltend eine Sammlung von Communionreden, nebst einer Grabrede und verschiedene Andachtsübungen, herausgegeben und mit einer kurzgefaßten Biographie des Verstorbenen begleitet. Bern, Urb. v. Wiek. 8o. geheftet 10 Gr. oder 45 kr.

Preces selectae in usum Devotorum collegit et edidit Guil. Bolten in 12. 10 gGr. oder 45 kr Velinp. 14 gGr. oder 1 fl.

Welter, Th. B., Einführung des Christenthums in Westphalen, eine historisch-kritische Abhandlung als Beitrag zur Geschichte des Landes, 4to geheftet 12 gGr. 54 kr.

—— —— Lehrbuch der Weltgeschichte für Gymnasien und höhere Bürgerschulen. 1 Thl. die alte Geschichte. 2te vermehrte und verbesserte Aufl 8. 12 gGr. oder 54 kr., wodurch jetzt wieder kompl. Exempl. der Weltgeschichte (2 Bd. mittlere Geschichte und 3r Bd. neuere Geschichte) zu haben sind. Preis für alle 3 Bände 1 Thlr. 16 Gr. oder 3 fl.

Wildt, J., heilsame Erinnerungen und freundschaftliche Winke für die aus der Schule entlassenen Knaben und Mädchen. Geheftet, Preis 2 gGr. oder 9 kr.

In der Jos. Lindauer'schen Buchhandlung in München ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Ammon, Fr., die geistlichen Weihen, aus dem römischen Pontificalbuche übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, zum Gebrauche der Ordinanden. gr. 8. 10 gGr. oder 45 kr.

Die Uebersetzung dieses Werkchens verdankt seine Entstehung der Absicht des Herrn Verfassers, den Kandidaten des geistlichen Standes ein kleines und wohlfeiles Schriftchen in die Hände zu geben, wodurch sie sich mit der Form sowohl, als mit dem Geiste der heil. Weihen bekannt machen, und mit dessen Hülfe sie sich zugleich auf die der Ertheilung der geistlichen Weihen vorhergehenden Prüfungen vorbereiten könnten. Durch die Approbation, welche das hochwürdigste Ordinariat Regensburg diesem Werkchen ertheilte, glauben wir dessen Brauchbarkeit hinlänglich anerkannt, und uns deßhalb alles weiteren zu dessen Lobe enthalten zu dürfen.

Novum Testamentum graece. Ad optimorum librorum fidem recensuit Ant. Jaumann cum selecta lectionum varietate. 8. maj. 1 Rthlr. oder 1 fl. 48 kr.

Diese neue Ausgabe des griechischen Testaments in einem sehr anständigen Format, und mit grosem, dem Auge wohlthätigen Drucke, zeichnet sich durch eine sorgfältige Recension und umsichtige Auswahl der vorzüglichsten Lesarten, so wie durch einen äuserst billigen Preis auf eine sehr vortheilhafte Weise aus, wir halten daher jede weitere Empfehlung für überflüsig.

Literarische Anzeige.

Die Jos. Kösel'sche Buchhandlung in Kempten macht die Titl. Herren Herren katholischen Geistlichen, Alumnen ꝛc. aufmerksam, daß von nachstehenden Werken in ihrem Verlage auf schönem Schreibpapier roth und schwarz gedruckt neue Auflagen erschienen, und um die beigesetzten, sehr billigen Preise durch alle solide Buchhandlungen Deutschlands bezogen werden können:

Horae Diurnae Breviarii Romani ex Decreto Ss. Concilii Tridentini restituti S. Pii V. Pontif. Maximi Jussu editi Clementis VIII. et Urb. VIII. Auctoritate recogniti, cum Officiis Sanctorum per Summos Pontificis novissime concessis. Cum Expressa Licentia, et Adprobatione Ordinarii Augustani. 18mo 16 Gr. oder 1 fl. 12 kr.

Officium Hebdomadae Sanctae secundum Missale et Breviarium Romanum Pii V. Pontif. Max. jussu editum, Clementis VIII. et Urbani VIII. auctoritate recognitum. 8. 16 Gr. oder 1 fl. 12 kr.

Bei J. J. Lintz in Trier ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Unfehlbarkeit der christlichen Kirche in wesentlichen Glaubens- und Sittenlehren, dargestellt für Nicht-Theologen. Von einem katholischen Pfarrer. 1832 geh. 5 SGr. oder 18 kr.

Bei Florian Kupferberg in Mainz erscheint so eben: Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten aus ihren öffentlichen Bekenntnißschriften. Von Dr. Joh. Adam Möhler, ordentl. Professor der kathol. Facultät in Tübingen. 1832. Preis 3 fl. 36 kr.

Tübingen, bei Heinr. Laupp ist erschienen:

Neue Untersuchungen
über
die Constitutionen und Kanones
der Apostel.

Ein historisch-kritischer Beitrag
zur
Literatur der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts
von
Dr. Johann Sebastian v. Drey,
ordentlicher Professor an der katholisch-theologischen Fakultät zu Tübingen. XVIII. und 446 S. in 8. 2 fl. 48 kr.

Die Constitutionen und Kanones der Apostel nehmen unter den Quellen der historischen Theologie und des ältern Kirchenrechts eine bedeurende Stelle ein, die erstern durch die vollständige Darlegung aller Elemente der christlichen Kirche, soweit sie sich bis zur Zeit der Abfassung dieser Schrift entwickelt hatten, die andern durch die Zusammenstellung der wichtigsten Punkte der alten Disciplinar-Gesetze der Kirche. Es war aber die Benützung dieser Quellen zu historischen Beweisführungen bis daher

erschwert und unsicher, weil die historische Kritik ihre Arbeit an ihnen noch nicht vollendet und zu sichern Resultaten gebracht hatte; dieß und weil die letzten umfassenden Untersuchungen über beide Schriftwerke noch im siebenzehnten Jahrhundert angestellt sind, bewog den Verfasser sie vom Standpunkt unserer heutigen Kenntniße des kirchlichen Alterthums einer neuen Untersuchung zu unterwerfen, in der Absicht und mit der Hoffnung, durch seine Arbeit eine Lücke in der kritischen Literatur der historischen Theologie und des Kirchenrechts auszufüllen, welche in der neuesten Zeit wieder freudig fortschreitet. Wenn er schon aus diesem Grunde hoffen kann, daß seine Schrift den Freunden dieser Studien sich empfehlen dürfte, so glaubt er nicht minder Dasselbe von dem Ergebniß seiner Untersuchungen voraussetzen zu können, von welchen er die Ueberzeugung hat, daß durch sie die bisher noch immer nicht entschiedenen Fragepunkte über das Alter, den Ursprung und die Art der Zusammensetzung dieser beiden Schriftwerke auf eine Weise bestimmt sind, daß eine künftige Kritik im Wesentlichen zu keinem andern Resultate gelangen möchte. Die vorliegende Schrift dürfte aber auch einem weitern Kreise von Lesern, nämlich außer den eigentlichen Quellenforschern den Freunden der Kirchengeschichte überhaupt zusagen, indem die Ausführung der kritischen Untersuchungen ein Eingehen in den materiellen Inhalt beider Schriften nothwendig machte, so daß sich die Darlegung desselben im Ganzen zu einem Bilde vom Zustande der Kirche gestaltete, wie er vom dritten bis in das fünfte Jahrhundert in Ansehung des Dogma's, der Liturgie und besonders der Verfassung und Kirchenzucht wirklich stattfand.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Herbst, D. Hirscher,
und D. Möhler,

Professoren
der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität
Tübingen.

Jahrgang 1832.

Drittes Quartalheft.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp.

I.

Abhandlungen.

Ueber den Begriff und das Wesen der speculativen Theologie und christlichen Philosophie.

II.

Besonderer Theil.

1) Durch das Vorausgehende sollte hauptsächlich dieses im Allgemeinen einleuchten:

a) Was unter Zugrundlegung einer richtigen Theorie des Bewußtseyns speculative Wissenschaft überhaupt sey;

b) Unter welchen Bedingungen eine speculative Theologie möglich und unter welchen sie unmöglich sey;

c) Daß und wie die speculative Theologie in der Philosophie der Geschichte enthalten sey (im logischen Sinne des Wortes) und insofern einen Gegensatz bilde mit der Philosophie der Natur und des Geistes.

Indem wir den letzten Punct wieder aufnehmen, muß sich, zufolge der eingeschlagenen Methode des Vortrags, der Fortgang unserer Untersuchungen darstellen und der Uebergang von dem Allgemeinen auf das Besondere von selbst ergeben.

2) Die Vollendung des menschlichen Bewußtseyns ist bedingt durch die Aufnahme aller möglichen Objecte und durch das völlige Ausmessen derselben durch den erkennenden oder intelligenten Geist. Es gibt aber streng genommen nur zweierlei Objecte, das Reale in der Natur (innern und äußern) und das Reale in der Geschichte; demnach auch nur zwei Hauptzweige von Wissenschaften, die Natur- und die Geschichtswissenschaften.

Die höchste Naturwissenschaft ist die Philosophie (im engern Sinne), die höchste Geschichtswissenschaft ist Religions- oder Geschichtsphilosophie. Beide sind die einzigen speculativen Wissenschaften *).

3) Welches ist, fragt sich sonach zuerst, in näherer Beziehung der Unterschied zwischen Philosophie und Geschichtsphilosophie? Da die Geschichtsphilosophie auf das Höchste des in dem Begriff von Geschichte überhaupt zusammengefaßten Realen ausgeht, dieses Höchste aber in demjenigen enthalten ist, was die Verbindung des Menschen mit

*) Was die Physik und Ethik in Ansehung jener, das ist die pragmatische Geschichtslehre in Ansehung dieser; und noch weiter herab, was die Naturbeschreibung für die Naturwissenschaft überhaupt, das ist die Archäologie und Annalenlehre (Chronistik) für die Geschichtswissenschaft überhaupt.

einer andern Welt, mithin vorzugsweise das religiöse Moment betrifft; so ist Geschichtsphilosophie Religionslehre. Indem aber das unter dem geschichtlich Realen enthaltene religiöse Moment, objectiv und seinem ursprünglichen Charakter nach betrachtet, nichts anderes in sich begreift, als die göttlichen Offenbarungen, gegeben nach der ersten Sünde zum Zwecke einer neuen und fortdaurenden Verbindung des Menschen mit dem höchsten Wesen; so ist die Geschichtsphilosophie oder Religionslehre auch Philosophie der Offenbarung. Die Sache selbst aber verhält sich kürzlich so (wobei angenommen wird, daß dieselbe, also das hieher gehörige Geschichtliche nicht bloß empirisch aus einer alten Urkunde geschöpft, nicht bloß positiv — durch das Ansehen dieser Urkunde — verbürgt, sondern auf alle Weise begründet sey, wie es in derlei Dingen nur immer möglich ist): Ursprünglich war Gott mit dem Menschen auf eine viel innigere, auch ganz andere Weise verbunden, als seit jenem unglücklichen Ereigniß, das man den Sündenfall nennt.

Das Band, die Liga, welches die Krone der Schöpfung mit dem Schöpfer verband, war schlechthin unmittelbar, kein Drittes und am wenigsten ein Fremdartiges oder Feindseliges zulassend. Mit der Sünde trat eine solche dritte Macht und was dasselbe ist, eine große Kluft zwischen beide. Nunmehr hatte sich alles geändert.

Das Gottesbewußtseyn im Menschen war nicht mehr für sich allein, sondern nur an dem Bewußtseyn eines Andern, außer Gott vorhanden. Die Handlungen des Menschen aber waren in Bezug auf Gott und göttliche Dinge nicht mehr reine actio, sondern actio und reactio zugleich. Nichts war

jetzt leichter, als daß das Gottesbewußtseyn verschlungen wurde von dem des Andern, daß es sich auflöste und zersplitterte, und mit der Einheit und Untheilbarkeit seine Kraft für das Leben verlor. Solches geschah. Jenes Urfactum, vom Menschen vollbracht, zog ein anderes von Seite des Schöpfers nach sich. Seine Barmherzigkeit offenbarte sich dem gefallenen Geschlechte — denn mit dem ersten Menschen-Paar war die ganze Gattung verschlimmert worden — damit die durch die Schöpfung des Menschen beabsichtigte und verwirklichte Verbindung desselben mit der Gottheit nicht vollständig vernichtet würde. Und dieser ersten That Gottes in Bezug auf den gefallenen Menschen folgten viele andere — alle zum Zweck der re — ligio, der Wiederanknüpfung — die man zusammengenommen die Führung oder eigentlich Erziehung des Menschengeschlechts nennen kann; Thaten, obzwar nicht in die Sinne fallend, doch eben so real und in einem höheren Sinne weltgeschichtlich, als die sinnenfälligen Ereignisse. Diese Thaten Gottes oder seine Offenbarungen (denn jene sind nothwendig auch dieses in Bezug auf den Offenbarer und den, welchem geoffenbart wird) im Bewußtseyn des Menschen reflectirt, aber verschieden gebrochen *) machen die Religionen vor Christus aus, bis dieser auf gleiche Weise der Freiheit und dem menschlichen Bewußtseyn zu Hülfe kommend, dem letztern ausdrücklich auch die Lehren oder Folgerungen (für die Intelligenz) aus allen bisherigen Offenba-

*) *Πολυμερως και πολυτροπως παλαι ὁ θεος λαλησας τοις πατρασιν ἐν τοις προφηταις, ἐπ' ἐσχατου των ἡμερων τουτων ἐλαλησεν ἡμιν ἐν ὑιῳ.* Hebr. 1, 1.

rungen und ſeiner Sendung insbeſondere — als dem höchſten Acte der Gottheit nach der Sünde — angab. Dieß vorausgeſetzt, verſtehen wir unter Religionslehre, Religions- oder Geſchichtsphiloſophie die wiſſenſchaftliche Auffaſſung und Darlegung der göttlichen Thaten zum Zweck der religio, von dem Sündenfalle bis auf den gegenwärtigen Augenblick. Daß aber dieſe Lehre Wiſſenſchaft im höchſten Sinne des Wortes, d. i. ſpeculative Wiſſenſchaft und nicht etwa bloße Geſchichtserzählung ſeyn werde, läßt ſich eben ſo gut zeigen als begreifen. Wären auch nirgends geſchichtliche Spuren einer urſprünglich (πάλαι) geoffenbarten Dreieinheit in der Gottheit vorhanden z. B. die indiſche Trimurti; ſo müßte ſchon das auffallende geſchichtliche Ereigniß (deſſen Erklärung das Hauptproblem der Philoſophie der Mythologie als eines Theiles der Geſchichtsphiloſophie überhaupt, ausmacht) wornach alle uns bekannt gewordenen Völker, mit Ausnahme eines einzigen, über der Vielheit in der Gottheit, der Dreieinheit nämlich, die Einheit vergaßen oder zurückließen, jenes einzige aber, die Einheit ſtreng feſthaltend alle Pluralität in dem göttlichen Seyn ausſchloß: auf eine beiden bekannt gewordene, aber mißverſtandene Vieleinheit, und wie wir jetzt wohl wiſſen, auch anderweitig nachweiſen können, Dreieinheit, hinweiſen. Dieſen Anfangspunct aller objectiven Religion geſchichtlich und rationell aufzufinden, und wie er im Verlaufe der Zeiten mehr und mehr verwiſcht wurde, endlich im Chriſtenthum ſich wieder fand, ausbildete und zum Grundſtein des hiſtoriſchen Drama's aller Offenbarung und zum höchſten Lehrſatz aller Religion und Lebensordnung geworden: iſt eine Aufgabe, deren Darlegung alle Zeichen eines wiſſenſchaftlichen Gebäudes

an sich trägt. Daraus läßt sich hinlänglich abnehmen, wie innig die Wissenschaft von den göttlichen Thaten mit der Darstellung der Veränderungen verflochten ist, welche dieselben im menschlichen Bewußtseyn und Leben erlitten haben, so zwar, daß, obgleich beider Objecte, jene Thaten und ihre Veränderungen objectiv genommen schlechthin verschieden sind, eine ächt wissenschaftliche Auffassung des einen ohne das andere für unmöglich gehalten werden darf. Solches mußte ausdrücklich bemerkt werden, um den oben aufgestellten Begriff von der Religionsphilosophie zu ergänzen, für sie selbst aber denjenigen Character hervorzuheben, den jede wahre und lebendige Wissenschaft an sich tragen muß, nämlich eine innerhalb gewißer Gränzen eingeschlossene Reciprocität von Unveränderlichem und Veränderlichem, die allgemein in dem Begriff einer mathematischen Function ausgedrückt ist. Dieses vorausgesetzt und hingewiesen auf den in dem allgemeinen Theile unserer Untersuchungen aufgestellten Satz, daß in der Weltgeschichte göttliche und menschliche Causalität zugleich gesetzt sey, kann man die Religionsphilosophie allgemein als die Wissenschaft von den Geschichtsprincipien (ἀρχαι) bestimmen *).

Nunmehr kann der Unterschied mit wenigem bemerklich gemacht werden, welcher zwischen Philosophie im engern Sinne und Religionsphilosophie statt findet. Im allgemeinen zwar ist der wissenschaftliche Character beider derselbe; insoferne sich aber doch die große Verschiedenheit der Objecte, einerseits die ewig sich selbst gleiche Natur, andererseits eine ins Un-

*) S. Beilage A, a.

endliche gehende Evolution auch durch formale Unterschiede geltend machen muß; so ist dieß das erste, was hier angemerkt werden kann. Was aber das Materiale oder Inhaltliche beider Wissenschaften anbelangt, so ist es eine alte, überall wiederkehrende, noch in neuester Zeit gemachte Behauptung, „daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist *)". Solches bleibt aber nur wahr, so lange es überhaupt genommen wird. Denn die Religionswissenschaft enthält nicht nur einige besondere und eigenthümliche Aufschlüße, es tragen auch alle überdieß nach Intension und Extension eine größere Vollendung an sich, als diejenigen, welche über denselben Gegenstand aus der Betrachtung der Natur und des Geistes gewonnen werden. Zumal die Concretheit, welche in den Lehren der Religionsphilosophie vorkommt, ist der Philosophie im engern Sinne unerreichbar. Deßhalb bildet diese, um jetzt von dem Zusammenhang beider zu reden, nur die Grundlage, die rudimenta, während jener die Ausführung und Vervollkommnung zukommt.

Wie sich also an das weniger bestimmte in irgend einem Gegenstand des Wissens das mehr bestimmte anschließt, so verbindet sich mit der Philosophie im engern Sinne die Religionsphilosophie; beide aber zusammen, d. h. in ihrer Verbindung zu einem Stück, machen das höchste aus, was wir in wissenschaftlicher Beziehung erreichen können, die Philosophie κατ' ἐξοχην.

---

*) S. Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 3te Aufl. S. 582.

4) Das Christenthum erscheint als der Centralpunct der göttlichen Offenbarungen. Die Philosophie des Christenthums nimmt daher auch den höchsten Begriff der Religionsphilosophie ein *). Als eigene und besondere Wissenschaft aber hat die erstere zur Aufgabe: aus dem Grundfactum der christlichen Offenbarungen, der Incarnation des ewigen λογος, alle übrigen zu erklären, d. i. im Zusammenhange mit ihm wissenschaftlich darzustellen. Denn das Grundfactum selbst kann sie zu keiner größeren Gewißheit erheben, als diejenige ist, welche in einer unmittelbaren Thatsache der Weltgeschichte oder des Bewußtseyns überhaupt liegt **). Alles aber, was dazu gehört, dieses Grundfactum als solches zu finden und überzeugend darzustellen, kann als eine eigene theologische Disciplin (Apologetik) gelten, oder als allgemeiner Theil der Philosophie des Christenthums behandelt werden. Im letztern Falle wäre die Apologetik dasjenige mit Bezug auf den Begriff der Kirche, was die Philosophie des Christenthums ohne diesen Begriff, d. h. abgesehen von ihm, als wissenschaftliche Lehre vom Christenthum überhaupt ist. Da aber nach katholischen Principien und wie sich auch nach außen rechtfertigen läßt, das Christenthum a parte post ohne die Kirche sich nicht begreifen läßt, so muß, wenn die Philosophie des Christenthums die höchste Wissenschaft von den christlichen Offenbarungen a parte ante und a parte post ausmacht, die eben angegebene Bedeutung der Apologetik insoferne aufgegeben

---

*) S. die Beilage A, b.

**) S. nr. 6. b, 1.

werden, als dieſe mit der Philoſophie des Chriſtenthums zuſammenfallen würde *).

5) Es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß der kirchliche Lehrbegriff mit ſeiner allmähligen Entwickelung zugleich einer immer größeren wiſſenſchaftlichen Ausbildung entgegen gieng, in dem Sinne nämlich, daß die kirchlichen Lehrſätze, d. i. der, dem wiſſenſchaftlichen Theologen zu irgend einer Zeit gegebene Stoff, im Verlaufe der Jahrhunderte, durch ſich ſelbſt eine immer größere Capacität für die Wiſſenſchaft erlangte. Denn die Stufe in der wiſſenſchaftlichen Auffaſſung aller Arten poſitiv gegebener Begriffe und Sätze, dergleichen auch die bürgerlichen Geſetze ſind, hängt urſprünglich ganz von ihnen ſelbſt ab, und der Darſteller, der nicht Verfälſcher iſt, kann keinen wiſſenſchaftlich-höheren Standpunkt erzeugen, als ihm ſein Stoff mit ſich bringt. Eine Dogmatik aus den erſten drei Jahrhunderten, müßte ſich alſo ganz anders ausnehmen, und in wiſſenſchaftlicher Beziehung tiefer ſtehen, als diejenige, welche die Beſtimmungen des Concils von Trident zu einer wiſſenſchaftlichen Einheit verbände. Man muß daher behaupten, daß dieſe fortwährend höhere Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs das vornehmſte Geſetz des Lebens der Kirche in der Zeit ausmacht, und daß dieſe Bewegung auf das nämliche wiſſenſchaftliche Ziel gerichtet iſt, welches in der ſpekulativen Theologie angeſtrebt wird. Daraus könnte man alsbald folgern, daß die ſpekulative Theologie nichts Eiligeres zu thun habe, als den chriſtlichen Lehrbegriff in irgend einem

*) S. Beilage B.

Stadium ſeiner Entwickelung zu ergreifen und auf eigene Fauſt fortzuführen. Dem ſteht jedoch Mancherlei entgegen. Wäre das Chriſtenthum über die ganze Erde verbreitet, und wäre da, wo es Herrſchaft über den Menſchen gewonnen hat, die Chriſtenheit nicht in Parteien getheilt; ſo könnte man ungehindert den Lehrbegriff dieſer, in jeder Beziehung allgemeinen Kirche, zur Vorausſetzung und Grundlage der ſpeculativen Theologie machen. So aber erfordert die apologetiſche und polemiſche Tendenz, wovon ſich die ſpekulative Theologie nicht losmachen kann, einen ganz andern, von jenem unabhängigen Wege. Dem gemäß geht ſie nicht von der, als ſekundäres Element des Chriſtenthums ſich verhaltenden Lehre und Lebensordnung, oder von dem Didaktiſchen aus, ſondern wirft ſich auf das primitive und urſprüngliche Gebiet, auf das Gebiet der Offenbarungen als ſolcher und inſoferne ſie der Weltgeſchichte angehören *). Dieß iſt der Standpunkt der Apologetik, und weil die ſpekulative Theologie die apologetiſche Tendenz dermalen nicht abſtreifen kann, auch der Standpunkt dieſer. Außer dem hat ſich uns dieſer Standpunkt von einer anderen Seite empfohlen, ſofern er nämlich unſer Wiſſen überhaupt auf die höchſtmögliche Stufe zu erheben verſpricht. Die ſpekulative Theologie unterſcheidet ſich alſo von dem kirchlichen Lehrbegriff 1) durch die Erkenntnißquelle und durch die Art der Ableitung aus ihr, 2) durch ihre Begriffe. Denn obgleich beide, ſofern es mit ihnen richtig ſteht, dieſelben Wahrheiten vortragen, ſo haben ſie doch nicht die gleichen Begriffe. Die ſpekulative Theologie hat über denſelben In-

*) S. nr. 6. a.

halt höhere Begriffe, als der kirchliche Lehrbegriff, und die wissenschaftliche Einheit jener, liegt über der wissenschaftlichen Einheit von dieser. Endlich, und 3) enthält die spekulative Theologie das theoretische und praktische (die regulam fidei et morum) in durchgängiger Einerleiheit, oder vielmehr in der innigsten Verbindung. — Hier entsteht nun von selbst die Frage, deren Bejahung der spekulativen Theologie so viele Anhänger und Freunde erworben hat: Ob sie die Sätze des christlichen Lehrbegriffs erweisen oder begreiflich machen könne, eine Frage, welche häufig auf die kräftigste Weise, durch die That selbst, erledigt worden seyn soll. Denn viele haben den, nach ihrem Vorgeben, gelungenen Versuch gemacht, die christlichen Lehrsätze und Institutionen vor der Vernunft, wie sie sagen, zu rechtfertigen. Aus der allerneuesten Zeit aber sind Deductionen, oder sogenannte apriorische Constructionen derjenigen christlichen Wahrheiten vorhanden, welche eben am weitesten von der blos philosophischen Intelligenz abliegen. Allerdings liegt ein solches Unternehmen der Wißbegierde am nächsten, die sich vom Leitfaden aller Kritik lossagt, und es ist von dieser Seite nicht zu verwundern, daß man es für die Aufgabe und Endabsicht der spekulativen Theologie ausgab. Offenbar aber hätte daran zuerst gedacht werden sollen, durch Bestimmung des Begriffes und der Aufgabe dieser Wissenschaft, das Mögliche von dem Unmöglichen zu trennen, und die Hauptsachen von den Nebengeschäften abzusondern. Dazu war vor allem nöthig, das Gesammtgebiet des Christlichen mit einem Blicke zu übersehen, die einzelnen Provinzen des Wissens abzutheilen, den Grund des Ganzen, als den jeder einzelnen und dann in nächster Beziehung als den einer einzelnen auf-

zufaſſen. Dann ſtellt ſich, wie ſchon angedeutet, etwas als ſchlechthin urſprünglich und unmittelbar dar, welches nur gezeigt und erörtert, nicht aber weiter begründet werden kann, wie z. B. das Daſeyn einer wahrhaft objektiven Natur von Seite der Philoſophie. Dieſes Urſprüngliche und Unmittelbare im Chriſtlichen iſt eben dasjenige, was ſo weit von der blos philoſophirenden Vernunft, noch weiter von dem bloßen Verſtande abliegt. Nun ruhet auf ihm auch der chriſtliche Lehrbegriff, und die Kirche hat dieſes unerſchütterliche durch keine Wiſſenſchaft beweglich zu machende Fundament von jeher mit ihrer Auctorität geſchützt, d. h. gegen alle Verſuche des Deducirens und Conſtruirens vertheidigt, ſo daß man ſagen könnte, die Kirche habe den menſchlichen Verſtand in Anſehung des Chriſtenthums in die Acht erklärt, welches ganz wahr iſt, wenn man es auf die Verſuche, das ſchlechthin Unmittelbare im Chriſtlichen durch Ableitung oder Conſtruktion mittelbar zu machen, einſchränkt. Dafür verdient ſie aber auch den Dank aller Menſchen und aller Zeiten. Denn ſolche Ein- und Angriffe einer unvernünftigen, blos demonſtrativen Wiſſenſchaft auf das Nichtdemonſtrable und Incommenſurable war eben der kürzeſte Weg, dem ganzen Chriſtenthum als etwas Eigenthümlichem, ein Ende zu machen. — Die ſpekulative Theologie vertheidigt das Urſprüngliche und Unmittelbare im Chriſtenthum durch bloßes Hinzeigen auf dasſelbe, und durch Nachweiſung, daß, wenn die ganze Summe des Chriſtlich-wiſſenſchaftlichen in Betracht gezogen, und ſo in einem eigenen und eigenthümlichen Bewußtſeyn dargeſtellt wird, irgend ein Unmittelbares, die Baſis dieſes Bewußtſeyn ausmachen müſſe. Dadurch werden aber die urſprünglichen

und unmittelbaren Wahrheiten weder demonstrirt, noch überhaupt dem Verstande näher gebracht, sondern allein die Handlungen der Kirche in Ansehung des Gebrauchs ihrer Auctorität für die Basis des Christlichen zu einer vollkommen vernünftigen Maxime erhoben. So hat also der christliche Lehrbegriff von der speculativen Theologie nichts der Art zu erwarten, was man gewöhnlich Begründung, Deduction ꝛc. nennt. Eben so wenig werden durch sie einzelne Lehrsätze des christlichen Lehrbegriffs, die nicht gerade zu dem Unmittelbaren und Ursprünglichen im Christlichen gehören, demonstrirt. Was allein gehofft und geleistet werden kann, ist eine höhere wissenschaftliche Einheit, ja die höchste, welche im Christlichen überhaupt möglich ist; denn die spekulative Theologie kann nach den bisherigen Entwickelungen definirt werden, als die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Offenbarungen, als eines schlechthin Geschichtlichen, im Gegensatze des Didaktischen, in ihrer höchsten Einheit, Totalität und Vollendung. Vergl. nr. 6. b. 2. zu Ende.

6) Noch sind einige Bemerkungen übrig, welche dazu beitragen sollen, theils das Bisherige näher zu bestimmen, theils auch noch mehr über den bloßen Begriff unseres Gegenstandes hinaus zum Wesen desselben zu gelangen.

a) Die Religion in ihrem innersten Wesen aufgefaßt, ist durch und durch objektiv, außerhalb dem menschlichen Bewußtseyn, und nur für es, durch die in die Zeitlichkeit hinüber wirkenden Thaten des höchsten Wesens gegeben. Sie ist das objektive Band, welches die Gottheit zwischen sich und dem

Menschen geknüpft hat, nach dem ein Anderes früheres, durch die Schuld des letzteren zerrissen war. In diesem Sinne ist Offenbarung und Religion eines und dasselbe. Sobald man aber Offenbarung von Religion unterscheidet, d. i. die letztere in ihrer untergeordneten Bedeutung auffaßt, tritt die Priorität der ersteren vor ihr hervor. Wie das philosophische Bewußtseyn mit einem ursprünglichen Faktum beginnt, und durch es erst gesetzt ist; so ruhet auch das positiv-religiöse Bewußtseyn auf Thathandlungen, welche über dasselbe, und die Kraft, durch die es im Menschen wird (die Intelligenz) hinausliegen. Dies ist das Letzte oder Erste, was sich überhaupt von Offenbarung sagen läßt, der Satz, daß sie das Ursprüngliche sey von aller Religion, das principium essendi alles religiösen Bewußtseyns, und die Basis der Religionswissenschaft. Einer der größten Philosophen unserer Zeit konnte den vollkommen richtigen Satz nicht oft genug wiederholen, daß der Versuch, die Wahrhaftigkeit unserer Vorstellungen von einer jenseits dieser Vorstellungen, und von ihnen unabhängig vorhandenen materiellen Welt wissenschaftlich (demonstrativ) darzuthun, den Gegenstand verschwinden mache, den die Demonstratoren ergründen wollten, und bloße Subjektivität, den Idealismus, übrig lasse. Auf der andern Seite, „da man die Wahrhaftigkeit unserer Vorstellungen von einer jenseits dieser Vorstellungen vorhandenen immateriellen Welt, von der Substanzialität des menschlichen Geistes, und einem von dem Weltall selbst unterschiedenen freien Urheber dieses Weltall's, von einer mit Bewußtseyn waltenden, das ist persönlichen, das ist allein wahrhaften Vorsehung wissenschaftlich erweisen wollte, verschwand

den

den Demonstratoren ebenfalls der Gegenstand; es blieben ihnen blos logische Phantasmen: sie fanden — den Nihilismus *)". Ganz ebenso verhält es sich auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Theologie. Indem man durch allgemeine Begriffe über Religion, die weder der Natur der Sache nach, noch bezüglich auf eine wissenschaftliche Darstellung derselben, vor der Offenbarung und ihrem Begriffe vorhergehen können, sich den Eingang in das Gebiet aller Offenbarung zu eröffnen suchte, verschwand diese selbst, und an ihre Stelle trat das Vorausgesetzte, die natürliche Religion. Ebenso würde auch diese verschwinden, wenn man die ihr gleichfalls zu Grunde liegende Offenbarung zum Gegenstand mittelbaren Erkennens machen wollte. Die eben so alten, als allgemein verbreiteten Untersuchungen über die Möglichkeit einer Offenbarung und dergleichen sind aus eben dieser Quelle entsprungen, aus der irriger Weise vorausgesetzten Priorität der Religion vor der Offenbarung. Man kann sich nicht stark genug gegen ein Unternehmen erklären, das so wenig Besonnenheit, Kritik und Sachkenntniß verräth. Aber so sehr ist man an diese Ordnung der Dinge gewöhnt, daß die umgekehrte wahre, für etwas Besonderes ausgegeben, und für einen Abweg gehalten wird, dem man sich nicht ohne Gefahr des Irrthums überlassen könne **). Das Loos der wissenschaftlichen Theo-

*) Fr. H. Jacobi's sämmtliche Werke. 2r Bd. S. 108.

**) Sack, tadelt es an Dr. Heubner's Skizze seiner apologetischen Vorlesungen (in Ersch und Gruber's Encyklopädie, Thl. 4. Art. Apologetik.) daß er die allgemeinen Untersuchungen über Offenbarung anstellt, ehe überhaupt ein Begriff von

logie, entweder alle geschichtliche und positive Religion einer mißverstandenen Wissenschaftlichkeit zu lieb aufzuheben (Rationalismus), oder einer mißverstandenen Positivität zu lieb, alle Wissenschaft aufzugeben (Supernaturalismus), ist aus dieser Irrung entstanden, und auch vollkommen daraus begreiflich.

b) 1) Ein anderes Mißverständniß hat der spekulativen Theologie von Seiten derjenigen geschadet, welche ihren Begriff von Wissenschaft überhaupt von dem besondern entlehnt haben, der in der Mathematik seine Anwendung findet. Demgemäß haben sie geurtheilt, daß das Christenthum eine streng-wissenschaftliche Form nicht ertrage. Eine solche Behauptung gründet sich aber auf die Nichtunterscheidung zwischen Spekulation und Demonstration, und auf die irrige Voraussetzung, als ob die letztere allein und ausschließlich zu einer Wissenschaft tauglich sey, während das spekulative Element im Wissen die Grundlage des demonstrativen, und eine spekulative Wissenschaft, dem Begriff und dem Wesen nach, jede demonstrative unter sich begreift. Sieht man aber auf den theologischen Grund dieses Mißverständnißes, so findet man ihn in dem irrigen Begriffe von Offenbarung, sowohl für sich, als im Zusammenhang mit demjenigen betrachtet, was in der Philosophie als Grundvoraussetzung derselben ganz ähnliches vorkommt. Was durch die Natur und den menschlichen Geist überhaupt dem individuellen Geiste als erkennbar oder an Er-

---

Religion gegeben ist, und meint, daß dieß etwas Eigenes wäre, das er nicht berücksichtigen dürfte. S. Dr. K. Hr. Sack, christliche Apologetik. Hamburg, 1829. Vorr. S. XIII.

kenntnißen gegeben ist, beruhet seinem letzten Grunde nach, auf einem Faktum, über welches hinauszugehen, unmöglich ist, weil mit ihm jede intelligente Thätigkeit erst beginnt. Dieses Faktum ist die Grundvoraussetzung alles Wissens, eine geheimnißvolle Offenbarung, nicht in so fern, als ob uns durch sie diese oder jene Wahrheit offenbar würde, sondern in so fern uns ohne sie nichts, und mit ihr alles (potentiâ) offenbar wird. Das Ich und das Nicht — Ich, der Geist und die Natur im weitesten Sinne, haben ein bestimmtes, von beiden völlig unabhängiges Verhältniß zu einander. Diese ursprüngliche, dem letzten Grunde nach einem dritten, der Endlichkeit entrücktem Daseyn ihr Seyn verdankende Copula, ist durch einen außerzeitlichen Akt gegeben, welchen wir den Schöpfungsakt nennen. Alle Bewegung, welche in der Zeit geschieht, alle Thätigkeit der Endlichkeit überhaupt, ruhet auf dieser Basis einer ursprünglichen That. Schon aus dem Begriffe, noch mehr aber aus der lebendigen Anschauung dieser, geht hervor, daß, ob sie gleich in jedem Akte innerhalb der Zeit wiederkehrt, und als Grundlage desselben mitgesetzt ist, sie dennoch niemals und durch keine Wendung aus ihrer Unmittelbarkeit, dem Dunkel ihres Daseyns hervorgezogen, und dem endlichen Bewußtseyn anders, als thatsächliches Geheimnis, als unmittelbare Offenbarung vorgestellt werden könne *). Es ist eine gemeine, von den Idealisten immer wieder gebrauchte Behauptung, daß das intelligente Ich nicht über sich selbst, und das durch es und ein anderes, das Nicht — Ich gesetzte Bewußtseyn hinauszugehen vermöge. Auf sie berufen

*) S. Beilage C.

wir uns, aber in anderer Absicht als jene, welche damit bekanntlich, wie mit einem Meduſenhaupte die Anſicht des Realismus zu vernichten, und den geſunden Menſchenverſtand gleichſam zu verſteinern gedachten. Die Gränzen unſeres Bewußtſeyns, von denen wir oben ſchon geſprochen, die ſich als unmittelbares Wiſſen kund geben, ſind der ächte Ausdruck dieſer Behauptung. All' unſer Wiſſen bewegt ſich zwiſchen ihnen dergeſtalt, daß ſelbſt dasjenige, was wir apodiktiſch zu wiſſen beharrlich vorgeben, ſie eben ſo gut zur Vorausſetzung hat, als alles andere, ob zwar eben ſo gewiße, doch aus andern Gründen mehr ſchwankende und zweifelhafte Wiſſen. Aber wenn gleich all' unſer Wiſſen auf primitiver Offenbarung ruht, wie Jacobi für und für gelehrt hat, wenn es in urſprünglichen Gränzen eingeſchloſſen iſt, die nicht zu umgehen ſind, ſo wird doch faſt allgemein und völlig der Wahrheit gemäß zugeſtanden, daß von ihnen ſelbſt, und dem, was innerhalb iſt, eine Wiſſenſchaft möglich ſey, von jenen nämlich eine ſpeculative, von dieſem eine demonſtrative. Darum weiß ich auch nicht, was diejenigen eigentlich meinen, welche die Philoſophie gleichwohl für eine mögliche Wiſſenſchaft, eine ſpeculative Auffaſſung des Chriſtenthums aber für unſtatthaft erklären. Berufen ſie ſich darauf, daß das Chriſtenthum auf einer unmittelbaren Offenbarung ruhe, ſo gilt dieſes auch in der Philoſophie, wie eben gezeigt; wollen ſie aber behaupten, daß das Grundfactum des Chriſtenthums überhaupt nichtig, oder zum Zweck einer Wiſſenſchaft weniger brauchbar ſey: ſo müßten ſie im erſteren Falle nicht etwa blos ein geſchichtliches Factum, ſondern die ganze Weltgeſchichte, als deren Mittel- und Centralpunkt es ſich darſtellt, in Anſpruch nehmen. Was

aber, den ersten Fall zugegeben, den zweiten anbelangt, so ist klar, daß das Grundfactum des Christenthums, weil es anschaulicher, lebendiger und eindringlicher sich geltend macht, weit geeigneter ist, ein speculatives Lehrgebäude darauf zu errichten, als die ursprüngliche Offenbarung, die das Daseyn der Natur und des Geistes voraussetzt. — Daraus sieht man, daß zwischen der sogenannten natürlichen und übernatürlichen Offenbarung eine gewiße Identität obwaltet, welche billig die Grundlage der vielen Untersuchungen über die Differenz beider hätte ausmachen sollen. Zugleich ist einleuchtend, daß die hergebrachte Unterscheidung zwischen der sogenannten natürlichen und übernatürlichen Offenbarung, angesehen die Größe der angeblichen Differenz, nur durch eine große Kluft zwischen ihnen gerechtfertigt würde, welche aber überall nicht anzutreffen ist. Vielmehr liegen sich beide so nahe, daß nur die Bemerkung einer, allerdings nicht vorhandenen, gänzlichen Identität, die Aufsuchung ihrer Differenz nöthig macht, und begründet.

2) Eine andere Unterscheidung, im Gebiete der positiven Religion, die gleichfalls darauf ausgeht, der Differenz, von welcher eben gesprochen worden, einen bestimmten Sinn zu geben, ist meines Wissens zuerst von Leibnitz vorgebracht, oder doch am vollständigsten benützt worden, ich meine die Unterscheidung zwischen dem, was vernünftig, und dem, was übervernünftig (im Gegensatz des Unvernünftigen oder Widervernünftigen) ist. Allein, wenn man unter dem Uebervernünftigen ein schlechthiniges Geheimniß für die Vernunft oder den intelligenten Geist versteht, so kann nicht einmal das von ihm

gesagt werden, daß es über der Vernunft und Intelligenz liege. Denn von einem absoluten Geheimniß kann weiter nichts als sein Vorhandenseyn prädicirt werden, weil die Position jedes andern Verhältnißes desselben zu unserer Intelligenz nur durch Aufdeckung einer oder mehrerer Seiten des Geheimnißes möglich ist. Es ist also kein anderer Grund vorhanden, auf ein absolutes Geheimniß den Begriff des Uebervernünftigen vor dem des Vernünftigen und Widervernünftigen anzuwenden, wenn es nicht der ist, daß jedes Daseiende, schon als solches ein Vernünftiges sey, eine der neuesten Philosophie angehörige Behauptung, sobald man das Daseiende überhaupt, in Erscheinungen und Wirklichkeiten spaltet (Hegel's Encyklopädie S. 8. ff.). — Aber auch damit ist wenig geholfen. Denn ist ein solches Daseiende schlechthin isolirt und außer aller der Intelligenz zugänglichen Verbindung, so möchte man es mit ungleich stärkeren Gründen als ein Phantom, und somit als ein unvernünftiges ausgeben. Ist es aber nicht also isolirt und nur ein relatives, nicht nach allen Seiten undurchdringliches Geheimniß, so scheint die besondere Bezeichnung, „übervernünftig" um so weniger auf es zu passen, als dergleichen auch außer dem Gebiet des Christlichen, und da, wo man nur von rein Vernünftigem zu reden gewohnt ist, vorkommt. Es ist anzunehmen, daß Männer, wie Leibnitz mit dem Begriff „übervernünftig", nicht ein schlechthiniges Geheimniß haben bezeichnen wollen, sondern eben das, was wir hier relatives Geheimniß genannt, oder sonst als Gränzen der Intelligenz, als Ursprüngliches und schlechthin Unmittelbares, aber mit einem Abgeleiteten und Mittelbaren in innige Verbindung gesetzt, beschrie-

ben haben. Unsere Ansicht ist demnach, daß selbst das Uebervernünftigste auf dem Gebiete der im engern Sinne sogenannten Offenbarungen, um in dem gemeinen Sprachgebrauch fortzureden, in diesem seinem Charakter, dasjenige nicht übertreffe, was wir als die Grundvoraussetzung aller Philosophie erkannt haben. Beide sind gleich undurchdringlich, gleich unnahbar. Hat man also einmal die Basis aller Offenbarung aus ihr selbst und zwar nicht aus dieser oder jener allein, sondern aus allen zugleich gefunden (welches nicht a priori, oder von vorneweg geschehen kann, sondern dadurch, daß man sich mitten in den Strom wirft, seine Gränzen und Quellen zu erreichen sucht), so steht die Wissenschaft der Offenbarung eben so fest, als die der Natur und des Geistes. — Daraus geht hervor, daß die Basis aller Offenbarung nicht ein Einzelnes derselben, sondern ein gewißes Etwas an allen, d. h. ein Allgemeines (im realen Sinne) seyn werde. Dieß wird auch in Ansehung der Grundvoraussetzung der Philosophie des Christenthums gelten. Darum ist ausdrücklich gegen die Irrung zu verwahren, als ob die oben angegebene Grundvoraussetzung der speculativen Theologie, die Incarnation des ewigen λόγος, ein einzelner Offenbarungsakt sey. Doch darauf konnte schon das Beiwort „ewig", so wie die vollständige Auffassung der Thatsache selbst, aufmerksam machen, daß sie von allen andern Offenbarungsakten etwas an sich hat, und so ein wahrhaft Allgemeines derselben ausmacht. Der λόγος, insofern er in die Dreieinheit des göttlichen Seyns, also in das unendliche Prinzip verschlungen ist, welches das ganze, große Drama der Weltgeschichte (wovon die Schöpfung der Natur und des Menschen nur die erste Handlung) hervor-

rief und durchherrscht, zieht sich durch dieses Ganze hindurch, so daß er zu keiner Zeit, und bei keiner Handlung gänzlich fehlte. Indem man also den für uns auffallendsten Akt des λόγος auffaßt, kann dabei nicht durchaus von allem Uebrigen seiner ewigen Thätigkeit abgesehen werden. Die Incarnation des ewigen λόγος, als Basis des christlichen Bewußtseyns, wird demnach ganz denjenigen Charakter an sich tragen, den nach unserer Theorie des Bewußtseyns die Grundlage eines, in Hinsicht auf irgend eines von den zwei großen Objekten, Natur und Geschichte, abgeschlossenen und vollendeten Bewußtseyns haben muß.

c) Weniger um der Sache, als um der Gewohnheit willen, auf dem Gebiete der speculativen Theologie, von den Ansichten des Rationalismus und Supernaturalismus mehreres zu reden, stehen hier noch einige wenige Aeußerungen über sie. Wie es auch in anderer Absicht mit der speculativen Theologie aussehen mag, die Systeme des Rationalismus und Supernaturalismus sind von vorneweg, und noch ehe jene näher zur Sprache kommt, irrig. Denn sie ruhen auf einer fehlerhaften Theorie des Erkennens überhaupt. Wären wir übrigens, auch noch nicht völlig hierüber im Klaren, so kann doch das als ausgemacht gelten, daß jene Ansichten, in ihrem Ausgang der Philosophie allein zur Beurtheilung anheimfallen, daß somit die Offenbarung, was man von ihr immer urtheilen mag, nicht den geringsten Einfluß dabei ausüben könne. Darauf aber ist ein sehr großes Gewicht zu legen; denn anders wäre ein Ende des lange andaurenden Streites zwischen Offenbarung und Vernunft, Offenbarungs-

gläubigen und Vernunftgläubigen gar nicht abzusehen. Außer dem ist von Wichtigkeit, daß durch die Translocirung des Streites auf ein anderes Gebiet die Veranlassung zur Leidenschaftlichkeit vermindert wird. Denn der Eifer, auf der einen Seite für die bloße Vernunft, auf der andern für die bloße Offenbarung, wird natürlich, wegen der allzugroßen Wichtigkeit dieser Gegenstände, und des an sie geknüpften allgemeinen Interesse's, denjenigen weit übersteigen, den man für den Empirismus, Apriorismus und Rationalismus als bloßen Bewußtseyns-Theorieen möglicher-, d. i. vernünftigerweise haben kann.

α) Indem also der theologische Rationalismus wesentlich auf der Behauptung ruht, daß das durch die Betrachtung der Natur und des menschlichen Geistes erfüllte Bewußtseyn, zugleich das totale und absolute sey, wird zu erkennen gegeben,

1) daß durch keinerlei Gegenstand dasselbe erweitert und befestigt werden könne. Nun ist aber das Reale in der Geschichte mithin das durch die göttlichen Offenbarungen Gegebene mit jenem nicht identisch, dabei aber eben so gut ein erkennbarer Gegenstand, ferner ist das absolute Bewußtseyn durch die Aufnahme aller Objecte bedingt (II, 2.); mithin ist diese einfache Betrachtung zureichend, ein System in seinem Lebenspunkte zu zerstören, welches durch alle Mittel, welche die Gaben des Geistes und der Sprache an die Hand geben, unterstützt worden ist *). Als die nächste Folge der obigen Behauptung des Rationalismus stellt sich

*) Marheinecke, der in seiner Dogmatik über den Rationa-

2) dar, daß die in der Philosophie thätige Intelligenz und das durch sie geschaffene Bewußtseyn, das konstitutive Prinzip aller Offenbarung und Religion ausmache, eine Behauptung, die nur unter der Voraussetzung richtig wäre, daß das, was Gott durch den Schöpfungsakt der Natur und des Geistes, ein für allemal offenbar gemacht, die Fülle desjenigen sey, was als Resultat aller seiner zukünftigen Thätigkeit für die Erziehung des Menschengeschlechts und seine Erlösung in der Geschichte erscheint. Eine solche Voraussetzung zu widerlegen, wäre für sie selbst schon zu viel; man muß es bei ihrem Aussprechen bewenden lassen.

β) Zwei Behauptungen machen das Wesentliche des Supernaturalismus aus:

Die erste, wornach das aus der Philosophie hervorge-

---

lismus und Supernaturalismus hinauszugehen, und beide Ansichten als irrthümliche Abweichungen von dem rechten Wege darzustellen versprochen hat, dieser Lehrer der Gottseligkeits-Wissenschaft hat unter anderem die Behauptung, daß die Offenbarung dem menschlichen Geiste äußerlich sey, den Supernaturalisten in den Mund gelegt, sie selbst also geläugnet. Dadurch geschah es, daß, was er vermeiden wollte, die Ansicht des Rationalismus, geradezu wieder aufgenommen wurde. Denn das muß eben vom philosophischen Standpunkt aus gegen den Rationalismus geltend gemacht werden, daß die Geschichte, und somit auch die Offenbarungen in ihrem primitiven Seyn betrachtet, dem menschlichen Geist äußerlich seyen, welches nur ein anderer Ausdruck für den Untersatz in unserem Argument gegen den Rationalismus ist.

hende religiöse Bewußtseyn gegen das aus der Geschichte und Offenbarung abfließende, ganz verschwinden, und mithin die Vernunft dem Glauben sich schlechthin unterwerfen soll. Demgemäß kann das philosophisch-religiöse Bewußtseyn mit dem aus der Offenbarung entsprungenen, in keiner Weise zusammengehalten werden, weil das erstere im Moment des Verschwindens angenommen wird. Es ist dies der geradezu umgekehrte Fall mit der ersten Behauptung des Rationalismus, so daß, was dort für das Reale aus der Geschichte überhaupt angeführt wurde, hier für das, gleichfalls religiöse Erkenntniße Abwerfende Reale in der innern und äußern Natur, auf ganz gleiche Weise gilt. Darin steht jedoch die Ansicht des Supernaturalismus dem Rationalismus nach, daß sie mit der Vernunft die Basis (subjective) des Offenbarungsglaubens vernichtet.

Die zweite Behauptung geht darauf hinaus, daß man jede wissenschaftliche Darstellung in Sachen der geoffenbarten Religion als unmöglich erklärt, und somit die Vernunft auch in ihrem formalen Geschäfte zur Hinterthür hinausweiset. Dagegen ist das Nöthige, an mehreren Orten von uns beigebracht worden. Das Uebrige aber, nämlich die Beurtheilung des Rationalismus und Supernaturalismus in ihrem Uebergang von dem rein-philosophischen Standpunkt auf den theologischen, und ihrem Fort- und Ausgang in diesem, muß einer andern Gelegenheit vorbehalten bleiben.

7) So dürfte nunmehr auf alles hingewiesen worden seyn, was dazu beitragen kann, den Begriff und das Wesen der speculativen Theologie deutlich zu machen, und den rech-

ten Gesichtspunkt zu zeigen, aus welchem alle hieher einschlagenden Versuche von Seite der Philosophie und Theologie anzusehen sind. Das letztere hat seine eigene Schwierigkeiten, zumal wenn die Untersuchungen auf die engen Gränzen einer Abhandlung eingeschlossen werden müssen. Denn wie jeder weiß, Philosophen und Theologen haben auf diesem Gebiete des Wissens Staubwolken erregt, die den wahren Streitpunkt den Zuschauern sowohl als den Kämpfenden selbst, fast gänzlich unsichtbar machten. Bisweilen ist es wohl absichtlich geschehen, um, während sich alles die Augen ausrieb, mit dem Alleinbesitz klarer Einsicht groß zu thun, öfters vielleicht auch deswegen, um allzugroße Zudringlichkeit von Seite Unberufener abzuwehren. Das letzte möchte am ehesten entschuldigt werden, wenn man bedenkt, wie schonungslos und indelikat unverständige Eiferer, durch ihr Geschrei dem Forschungsgeist in den Weg traten, öfters selbst im Keime erstickten. Solche nun, welche das Wächteramt über die höchsten Angelegenheiten der Menschheit mit Recht besitzen, oder sich nur anmaßen, mögen doch bedenken, daß die Kraft der Syllogismen weit hinter dem Einfluße zurückbleibt, dessen sich die bloße Meinung unter den Menschen erfreut, um so viel mehr also dem Gewicht der Wahrheit unterliegt, über welche ein höheres Auge wacht, und eine mächtigere Hand ausgestreckt ist. Möchten sie dies auch darum bedenken, weil dadurch der vornehmste Grund beseitigt wäre, Untersuchungen, die in Ansehung ihres Objektes difficil sind, durch die Schraubengänge der Dialektik auf eine Höhe zu stellen, die den Wenigsten zugänglich ist. Dann würde die Wissenschaft desjenigen Gegenstandes, welcher den Menschen gegeben worden, um auf die Denk- und

Handlungsweise des Einzelnen und des ganzen Geschlechtes, Einfluß zu üben, schnell um sich greifen, und erfreuliche Fortschritte machen. Denn ächte Wissenschaft führt zu Gott hin, wie Baco von Verulam vortrefflich gesagt hat.

Kuhn, Dr. der Philosophie.

Beilagen.

A.

a) Der Schleiermacher'sche Begriff der Religions-Philosophie hat denselben Umfang mit dem unsrigen, aber nach ihrem Wesen sind sie toto coelo verschieden. Wäre Schleiermacher von einer andern Theorie des Bewußtseyns ausgegangen, so würde seinem Begriffe nicht ankleben, daß er nothwendig auf Rationalismus führt und seinem Urheber müßte man nachrühmen, die Religions-Wissenschaft in ihrer höchsten und wahrsten Bedeutung erfaßt zu haben. Es ist ein vortrefflicher Gedanke von ihm, daß die Religionswissenschaft weder allein durch eine sogenannte philosophische Construktion, noch allein durch empirische Auffassung, sondern durch ein gewißes Gleichgewicht des Speculativen und Geschichtlichen zu Stand komme. Allein seine Art und Weise, das Geschichtliche einem bloßen Begriffe unterzustellen, ist zwar scharfsinniger, aber von eben so mißlichen Folgen, als dasjenige, was man bisher in der philosophischen Theologie festgesetzt hat. Jener bloße Begriff nämlich wird nach Art eines logischen Schematismus in Provinzen und Oerter eingetheilt, und her-

nach das Geschichtliche, Positive und allein wahrhaft Reale in dieses Fachwerk eingelegt. Dadurch geschieht es, daß, was an dem Letztern in Bezug auf das Erstere gleichsam zu kurz oder zu lang ist, ergänzt oder beschnitten, und eine Congruenz erzeugt wird, bei welcher nicht, wie es seyn sollte, das Maaßgebende dem Maaßnehmenden untergelegt, sondern umgekehrt, dieses als das erste und ursprüngliche, und jenes als das secundäre und abgeleitete betrachtet wird. Denn der logische Begriff ist offenbar das Maaßnehmende, das posterius; ein realer Begriff aber kommt allein durch die, der Schleiermacher'schen entgegengesetzte Methode zu Stand, zwar nicht nach Art des philosophischen Empirismus, so wenig als nach der des Aprioriſmus, wohin Schleiermachers Ansicht gehört, sondern so, wie wir oben von dem philosophischen Rationalismus gesprochen haben. Uebrigens herrscht einige Verschiedenheit in den Bestimmungen der Ethik, von welcher sogleich die Rede seyn wird, je nachdem man die „Glaubenslehre" (2te Ausg.) oder die „kurze Darstellung des theologischen Studiums" (2te Ausg.) zu Rathe zieht. Nach der Glaubenslehre (S. 6.) ist die Ethik die der Naturwissenschaft gleichlaufende speculative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesammtwirksamkeit; nach der kurzen Darstellung ist sie die Wissenschaft von den Geschichtsprinzipien (§. 35.). Nach der Glaubenslehre (S. 5.) und nach der kurzen Darstellung (§. 23.) entsteht die Religionsphilosophie der Ethik, folgendermaßen: „Wenn die Ethik den Begriff der Kirche aufstellt, so kann sie allerdings auch an dem, was die Basis dieser Gemeinschaften ist, das sich überall gleiche, von dem, was sich als eine veränderliche Größe verhält, absondern, um so durch eine Ein-

theilung des ganzen Gebietes die Oerter zu bestimmen, in welche die individuellen Gestaltungen, sobald sie geschichtlich aufgefunden sind, eingestellt werden könnten. Und auf diese Weise die Gesammtheit aller, durch die eigenthümliche Verschiedenheit ihrer Basen, von einander gesonderten, Kirchengemeinschaften, nach ihren Verwandtschaften und Abstufungen als ein geschlossenes, den Begriff erschöpfendes Ganze darzustellen, wäre das Geschäft eines besonderen Zweiges der wissenschaftlichen Geschichtskunde, welchen man ausschließend mit dem Namen Religionsphilosophie bezeichnen sollte."

Wie fern die speculative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesammtwirksamkeit mit der Wissenschaft der Geschichtsprinzipien einerlei sey, ist nicht leicht einzusehen. Denn die Prinzipien der Geschichte sind offenbar mehr, als bloße Thätigkeiten der Menschenvernunft, und Produkte aus dieser; sie sind ursprünglich und vorzugsweise Thätigkeiten von beiden, des göttlichen Willens und der göttlichen Intelligenz, und erscheinen in dieser Beziehung und zwar in höchster Bedeutung als die göttlichen Offenbarungen zum Zwecke der Religion, in untergeordneter Bedeutung als die göttliche Wirksamkeit in Bezug auf die Sitte und das Recht, also in Bezug auf die menschliche Gesellschaft überhaupt, und die in einem Staate insbesondere. Versteht also Schleiermacher, was nicht wahrscheinlich ist, unter der Gesammtwirksamkeit der Vernunft die göttliche und menschliche zugleich, d. h. in ihrer Wechselwirkung, so ist die wissenschaftliche Darstellung dieser, oder die Ethik, das, was wir Philosophie im eminenten Sinne nennen, und die Religionsphilosophie ist als Wissenschaft von den Geschichtsprinzipien (der *ἀρχαι των γενομενων* im Gegen-

satze der ἀρχαι των ὀντων) ein Hauptzweig derselben. Versteht aber Schleiermacher unter der Vernunft blos die menschliche, so ist seine Ethik das, was wir Philosophie im engern Sinne, als Wissenschaft der ἀρχαι των ὀντων nennen.

b) Was aber die Philosophie des Christenthums, oder die speculative Theologie betrifft, und wie sie zur Religionsphilosophie steht und aus ihr hervorgeht, so ist die Schleiermacher'sche Vorstellung, wornach das Christenthum blos eine eigenthümliche Glaubensweise ausmacht, und als solche irgend einen Ort in der Glaubensweise überhaupt einnimmt, in sofern irrig, als darin nicht anerkannt zu werden scheint, daß das Christenthum das höchste geschichtliche Prinzip die ἀρχη ἀρχων ausmacht und abgiebt, und in dieser Stellung nicht sowohl einen anders woher bestimmten Ort in dem Gesammtgebiet der geschichtlichen Prinzipien einnimmt, als vielmehr alle Oerter erst nach ihr richtig bestimmt werden. Denn wenn gleich der höchste Begriff des Christenthums oder vielmehr die Basis des christlichen Bewußtseyns nicht à priori gefunden werden kann, sondern nur aus einer empirisch eingeleiteten Betrachtungsweise der gesammten Religionsphilosophie; so zeigt sich doch, nachdem einmal jene Basis aufgefunden worden, daß von nun an die Wissenschaft den umgekehrten Weg einschlägt, von der Basis des christlichen Bewußtseyns ausgehend auf die übrigen Prinzipien der Geschichte hinführend. Das erste wäre also von dem Peripherischen in das Centrale zu dringen, hernach von diesem auf jenes zurückzugehen. Einen solchen progressus und regressus hat jede wahre Wissenschaft zu beschreiben, wenn gleich

der

der letztere dadurch schon abgethan wird, daß am Ende des progressus der vollständige und wahre Begriff als Resultat erscheint, und wie mit einem Blick in ihm der ganze Weg zurückgemacht werden kann.

B.

Man könnte leicht auf die Vermuthung fallen, die Apologetik congruire mit dem progressus oder der Synthesis der speculativen Theologie. Allein sie laufen nur auf Eines hinaus, auf das Grundfactum der christlichen Offenbarungen nämlich oder auf die Basis des christlichen Bewußtseyns. Zu diesem, beiderseits letzten Objekte, kommt die Apologetik in anderer Absicht, und durch andere Mittel, als die speculative Theologie. Die Apologetik eruirt eigentlich nur den Thatbestand des Christenthums überhaupt, und des Höchsten in ihm, in's Besondere. Denn das Etwas, worüber man speculiren, und dessen Zusammenhang in sich und mit allem übrigen Wissen ausgemacht werden will, muß allererst als ein Reales nachgewiesen werden, dessen Daseyn gewiß ist, also weder auf Sinnentäuschung, noch auf einem historischen Betrug beruht. Eben so muß auch in allgemeinen Umrissen die Art seines Daseyns beschrieben werden. Der allgemeine Ausdruck, bei welchem die Apologetik anlangt, also die allgemeine Formel für das Christenthum, wird jenes Grundfactum als Mittelpunkt in sich begreifen, dabei wird er jedoch anders gefaßt und gestellt seyn, als derjenige Ausdruck, mit welchem die speculative Theologie endet, obwohl auch diese, nur in größerer oder eigentlich in vollkommener Ausschließlichkeit die

Basis des christlichen Bewußtseyns enthält. Dieß scheint mir die einzig richtige Bedeutung einer Apologetik des Christenthums zu seyn. Dabei wird freilich vorausgesetzt, daß man sich von dem Wahn derjenigen Philosophen fern halte, die von Nichts ausgehend oder alles als problematisch setzend, durch und durch gründlich, den Ungrund, die höchste Negation alles Wissens und Seyns, zu ihrer Fundamentalvoraussetzung machen, und nun, nachdem alles rein ausgeleert ist, ihren Constructions- und Zeugungsprozeß beginnen, dessen Resultat der neue Himmel und die neue Erde, das im Bodenlosen basirte, im Ungrund gegründete Wissen und Seyn ist. Dieser absolute Transcendentalismus, desgleichen seit Kant als höchste Weisheit und ächter Wahrheitsinstinkt geltend gemacht wurde, hat sich zum großen Glück, in seiner Reinheit noch nicht über die Theologie verbreitet, obgleich jener baare Rationalismus, gegen welchen der Schleiermacher'sche so hoch und ehrwürdig erscheint, unbewußt und unverstanden, vieles von jener kostbaren Frucht in sich aufgenommen hat. — Wenn man also etwas erklären, durch Begriffe festhalten, oder in Ideen darstellen will, so ist dessen Daseyn und die Art desselben erst wissenschaftlich außer Zweifel zu setzen. Dieß Geschäft gehört in Ansehung des Christenthums der christlichen Apologetik, und es wird, da der unterscheidende Charakter dieser von der speculativen Theologie dadurch klar genug bezeichnet ist, überflüßig seyn, hier noch das weiter Unterscheidende auseinander zu setzen, wie es in der Methode und den Hülfsmitteln, welche beide anwenden, liegt. Unter Voraussetzung der Apologetik, eine Voraussetzung, die mehr instrumental als wissenschaftlich ist, beginnt die speculative Theo-

logie ihr Werk. Sie ist der große und herrliche Bau, jene nur das Rüst- und Bauzeug, und wie ein vollkommenes Gerüste mit dem Bau selbst manches Gemeinsame hat, weil und in wiefern es nur für ihn berechnet ist, so auch hier.

C.

Dieses große Thema, den Weg zur Wahrheit, oder die hohe Pforte zu allen Irrungen in der Philosophie, hat F. H. Jacobi in seinem Gespräch: David Hume oder Idealismus und Realismus, ausgeführt. Folgende Stelle verdient hier angeführt zu werden: „Wenn man die Gründe für den Satz: daß unser Bewußtseyn schlechterdings nichts anders, als bloße Bestimmungen unsers eigenen Selbstes zum Inhalt haben könne, gehörig ausführt, so steht der Idealismus, als mit der speculativen Vernunft allein verträglich, in seiner ganzen Stärke da. Bleibt nun der Realist demohnerachtet ein Realist, und behält den Glauben, daß z. B. dieses hier, was wir einen Tisch nennen, keine bloße Empfindung, kein nur in uns selbst befindliches Wesen, sondern ein von unserer Vorstellung unabhängiges Wesen außer uns sey, das von uns nur wahrgenommen wird: so darf ich ihn kühn nach einem schicklichen Beyworte für die Offenbarung fragen, deren er sich rühmt, indem er behauptet, daß seinem Bewußtseyn sich etwas außer ihm darstelle. Wir haben ja für das Daseyn an sich eines solchen Dinges außer uns gar keinen Beweis, als das Daseyn dieses Dinges selbst, und müssen es schlechterdings unbegreiflich finden, daß wir ein solches Ding gewahr werden können. Nun

behaupten wir aber, wie gesagt, demohnerachtet, daß wir es gewahr werden; behaupten, mit der vollkommensten Ueberzeugung, daß Dinge wirklich außer uns vorhanden sind: daß unsere Vorstellungen und Begriffe sich nach diesen Dingen, die wir vor uns haben, und nicht, umgekehrt, daß die Dinge, die wir vor uns zu haben nur wähnen, sich nach unsern Vorstellungen und Begriffen bilden. — Ich frage: worauf stützt sich diese Ueberzeugung? In der That auf nichts, als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können." Dasselbe gilt auch von den übrigen Hauptgegenständen der Philosophie, von den höchsten Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit; so daß das menschliche Wissen als eingeschlossen und umgeben, von undurchdringlichen Geheimnißen (Gränzen) betrachtet werden muß, die ihm nur gestatten, rückwärts zu gehen, und auf den Zusammenhang desselben mit den Nichtgeheimnißen, und wie sie dieses nur unter der Voraussetzung jener sind, zu sehen. Diese Ansicht von dem menschlichen Bewußtseyn zu bewähren, und damit das Höchste und Größte unseres Wissens vor Augen zu stellen, ist die eigene Aufgabe der Philosophie. Dabei darf man nicht fürchten, auf ein „zu wenig des Wissens" zu gerathen, da ein versuchtes „Mehr" immer das „Nichts" zum Vorschein gebracht hat.

Einige Aphorismen über das Verhältniß der Kirche zum Staat überhaupt, und über die geschichtliche Fortbildung dieses Verhältnißes *).

Zwei Dinge scheinen der größeren Mehrheit unserer politischen Sprecher ganz ausgemacht und Ein für alle Mal entschieden zu seyn, nämlich, daß der Staat mit der Religion sich nicht zu befassen habe, und umgekehrt, daß die politischen Interessen von den religiösen, somit der Staat von der Kirche, ganz unabhängig seyen. Die völlige Trennung zwischen Kirche und Staat, und die Unabhängigkeit beider von einander machen einen wesentlichen Theil des politischen Evangeliums unserer Tage aus, und ich bin in Bezug auf diesen Punkt auch ein Gläubiger dieses Evangeliums, — doch mit einigem Unterschiede. Man fordert von unsern Staaten, daß sie Religion und Gewissen frei lassen, und ich meine, diese Forderung sey gerecht, und nichts sey nothwendiger, als dieses. Aber man

---

*) Diesen Aufsatz, welcher den unter den Canonisten, namentlich in Deutschland geltenden Grundsätzen über das Verhältniß zwischen Kirche und Staat in manchen Puncten ganz schroff entgegentritt, aber mit eben so vielem Geist als großer Kunst die in ihm aufgestellten Ansichten durchführt, theilt die Redaction schon deßhalb mit Vergnügen mit, weil er vielfach anzuregen geeignet ist, manche in der That sehr schwache Seiten in den gangbaren Darstellungen des Verhältnißes zwischen Kirche und Staat aufdeckt, und zu tieferer Erforschung und schärferer Begründung dieses wichtigen Gegenstandes auffordern wird. Gegenbemerkungen werden nach dem Wunsche des H. Verf. folgen.

fordert vom Staate die Religionsfreiheit als ein absolutes Recht, — und das ist schon Ein Punkt, worüber ich anders meine. — Man fordert von der Kirche, daß sie sich nicht in politische Angelegenheiten mische, und ich stimme dieser Forderung vollkommen bei: aber man fordert dieß aus dem Grunde, weil der Kirche die politischen Interessen zu jeder Zeit fremd bleiben müßten, und das ist schon wieder ein Punkt, mit dem ich nicht übereinstimme. Kurz, mein Vorbehalt, den ich mir mache, besteht darin: Während man gegenüber dem Staate Religions- und Gewissens-Freiheit und die Unabhängigkeit zwischen Kirche und Staat als ein absolutes Recht in Anspruch nimmt; während man behauptet, es gehöre dieß wesentlich zu einer vollkommenen Staats-Einrichtung, und dieses Verhältniß sey demnach für alle Zeiten das rechte Verhältniß; — behaupte ich, daß dieses Verhältniß nur in Folge eines wesentlichen Bedürfnißes der gegenwärtigen Zeit das rechte sey, und daß nur der gegenwärtige Stand der geschichtlichen Entwickelung unserer Staaten den Rechtstitel dazu hergebe. An sich ist das Verhältniß der völligen Unabhängigkeit zwischen Kirche und Staat ein so unwahres und deßhalb auch unrechtes Verhältniß, daß man geradezu bekennen muß, daß uns nichts mehr daran erinnern kann, wie weit unsere gegenwärtige Staats-Einrichtung, und unser gegenwärtiges gesellschaftliches Leben von dem vollkommenen gesellschaftlichen Zustande, d. i. von dem Staate in der Idee entfernt sey, als eben der Umstand, daß Kirche und Staat sich den Scheidebrief geben müssen, und wenn es auch nur auf die Scheidung von Tisch und Bett, d. i. auf eine temporäre Scheidung, die noch Hoffnung der

Versöhnung zum Grunde hat, angesehen wäre. Wenn man aber einen solchen Vorbehalt gegenüber einer großen Einstimmigkeit in anderer Meinung sich macht, so muß man auch seine Gründe dazu haben. Ich will diese Gründe in der Kürze hier vorlegen, wobei ich jedoch auf eine ausführliche Darstellung Verzicht leisten, und nur auf einige aphoristische Bemerkungen mich beschränken muß.

Erster Aphorismus. Von der Gewissens- und Religions-Freiheit.

Daß der Staat seinen Bürgern Religions- und Gewissensfreiheit geben müsse, ist heute zu Tage eine eben so allgemein ausgesprochene, als anerkannte Forderung, und so ist in mehreren Verfassungsurkunden aus neuerer Zeit buchstäblich zu lesen: „Jedem Einwohner des Reichs ist vollkommene Gewissensfreiheit zugesichert" u. s. w. Ich habe schon oben bemerkt, wie sehr ich von der Nothwendigkeit der Bewilligung dieser Forderung überzeugt bin: ich habe aber auch zugleich schon erklärt, wie ich die Berechtigung hiezu nur in dem relativen Bedürfniße unserer Zeit finden, nimmermehr aber das Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit als ein absolutes Recht, das jedem Individuum im Staate unter allen Verhältnißen und in allen Zeiten eingeräumt werden müsse, anerkennen könne, — vollends, wenn noch der Ausdruck so ganz volltönig, wie er klingt, genommen werden sollte. Es kömmt vor allem auf die Begriffe an, die man mit dem Worte verbindet.

Man kann unter Gewissensfreiheit zuvörderst die Freiheit des innern Bewußtseyns vom Guten und Bösen, von Recht

und Unrecht, somit überhaupt die Freiheit der innern individuellen Ueberzeugung, des gewißen Wissens eines Jeden (Gewissen) verstehen: und in diesem Sinn die Forderung an den Staat stellen, die Gewissen frei zu lassen, ist eben so unsinnig, als unnöthig; denn diese Freiheit der inneren Bewegung des Gedankens, und des in den innersten Tiefen des Geistes vor sich gehenden Fortschreitens des Bewußtseyns einem Andern zu geben, oder zu nehmen, ihm durch äußerliche Gewalt Stillstand zu gebieten, und zu sagen: bis hieher und nicht weiter, liegt außerhalb der Sphäre menschlicher Möglichkeit, und folglich auch des Staates. Es kann demnach da, wo von der Gewissensfreiheit, als einem Rechte des Individuums gegen den Staat die Rede ist, die innere Gewissensfreiheit gar nicht verstanden werden, sondern nur die äußere. Die äußere Gewissensfreiheit besteht in der Berechtigung, daß Jeder die innere Ueberzeugung über das, was absolut-gut oder böse, recht oder unrecht sey, frei nach außen hervortreten lassen, dieselbe als die wahre Ueberzeugung geltend machen, und ihr den größt-möglichen Einfluß auf das gesellschaftliche Leben zu verschaffen suchen dürfe. Das wäre wenigstens die vollkommene äußere Gewissensfreiheit. Es ist auf den ersten Blick ersichtlich, daß eine vollkommene Gewissensfreiheit in diesem Sinne schon ihrem Begriffe nach der gerade Widerspruch gegen jede gesellschaftliche Auctorität, und eben deßwegen mit jeder dauernden gesellschaftlichen Organisation unverträglich sey. Denn völlige Gewissensfreiheit in diesem Sinne den Genossen eines gesellschaftlichen Vereins einräumen, heißt nichts anders, als Jedem gestatten, zu thun und zu handeln, wie er es nach seiner individuellen Ueberzeugung für gut und

für recht erkennt oder anerkennen mag: das aber widerspricht dem Wesen der gesellschaftlichen Ordnung, — das wäre das Princip der Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung selbst. — Immerhin also ist im geordneten gesellschaftlichen Zusammenleben das Gewissen des Individuums durch das allgemeinere Gewissen der Gesellschaft gebunden, und so muß es auch seyn: so liegt es im Begriffe der gesellschaftlichen Ordnung, so, daß demnach niemals von einer vollkommenen Gewissensfreiheit im Staate, sondern nur von einer größern oder geringern Gebundenheit oder Beschränkung der Gewissen vernünftiger Weise die Rede seyn kann. Daß aber auch dieß in den faktisch-bestehenden Verfassungen nur so zu verstehen sey, davon sind die noch weiter und außerdem gegebenen Gesetze ein hinreichender Beweis: denn wäre der Ausdruck: Jedem Staatsbürger sey vollkommene Gewissensfreiheit bewilligt, so zu nehmen, wie er wörtlich lautet, so wäre jede weitere Gesetzesbestimmung, die noch außer jenen Worten in die Verfassungsurkunde aufgenommen wurde, ein Widerspruch gegen jene Worte, und höben sie geradezu wieder auf. — Kann daher jedes Mal nur von einer beschränkten Gewissensfreiheit die Rede seyn, und eine vollkommene gar niemals vom Staate vernünftigerweise gefordert werden, so fragt sich: wenn wir uns diese Beschränkung so denken, daß in gewißen Beziehungen und rücksichtlich bestimmter Objekte eine völlige Gewissensfreiheit statt finden könne oder solle, in andern Beziehungen aber, und rücksichtlich anderer Objekte nicht, — ob namentlich die Religion ein solches Objekt sey, rücksichtlich dessen wenigstens eine völlige Freiheit des Gewissens, d. i. völlige Religions-Freiheit gewährt werden müsse? Auch hier ist dann natürlich

nur eine äußere Religions-Freiheit gemeint, d. i. die freie äußere Religionsübung, das freie und ungehinderte Handeln nach den Forderungen der von einem jeden Einzelnen innerlich als absolut-wahr erkannten Religion. Denn die Freiheit der innern Religion zu fordern, wäre eben so unsinnig und unnöthig, als die innere Gewissensfreiheit zu fordern, weil was vom Allgemeinen gilt, auch vom Besondern gelten muß. Sollte aber vom Staate eine völlige äußere Religionsfreiheit gewährt werden, so müßte die Religion ein solches Objekt seyn, das keine wesentliche Beziehung auf die Zwecke des Staates hat: denn nur in einem solchen Falle kann die Staatsgesetzgebung das Handeln des Individuums bezüglich auf dieses Object freigeben. Widrigenfalls höbe sich ja gerade wieder der Begriff der Staatsgesetzgebung auf, die wesentlich die Aufgabe hat, das Handeln der Individuen dem individuellen Gutdünken, der individuellen Meinung und der Willkühr zu entziehen, und dasselbe unter ein gemeinsames Gesetz zu stellen. Ob also die Religion ein solches Objekt sey, das außerhalb der wesentlichen Zwecke des Staates, also auch außerhalb der Sphäre der Staatsgesetzgebung liege, und somit vom Staate frei zu lassen sey, das laßt uns untersuchen.

Welches ist denn der wesentliche Zweck des Staates, und was ist demnach sein wahrer Begriff? Offenbar ist der Begriff des Staates viel zu unbestimmt gelassen, wenn man blos sagt, der Staat sey Rechts-Anstalt. „Recht" ist ein Verhältniß-Begriff. Entstanden aus dem lateinischen „regere" „rectus" bezeichnet das Wort überhaupt die Richtung auf Etwas, z. B. im Physischen die Richtung der Linie auf einen

gewißen Punkt als Ziel, (linea recta); im Sittlichen die Beziehung der freien Willensthätigkeit und sittlichen Thatkraft auf ein Gewolltes als Zweck. Also diejenige Richtung (Beschaffenheit) der freien Thätigkeit auf einen bestimmten Zweck, wodurch dieser erreicht werden kann, ist in Bezug auf diesen Zweck das rechte Thun, die rechte Thätigkeit. Alles kömmt natürlich erst auf den bestimmten Zweck an, den man zu erreichen strebt, und ohne diesen erst bezeichnet zu haben, hat man vom Staate so viel als nichts gesagt, wenn man blos sagt, daß er Rechts-Anstalt sey. Es fragt sich also, was für eine Rechts-Anstalt soll der Staat seyn? Man muß denjenigen, welche den Staat überhaupt als Rechtsanstalt definirten, in so weit wohl Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie mit diesem Worte schon einen bestimmteren Begriff verbanden. Sie haben nämlich durch einen logischen Fehler, den sie übersehen haben, sogleich die specifische Natur des Rechts, dessen Verwirklichung sie dem Staate als seine wesentliche Aufgabe zugewiesen, in den allgemeinen Begriff von Recht mit aufgenommen. So gibt z. B. Bauer in seinem Naturrechte (Marburg 1808, ein etwas altes Buch, aber wegen seiner logischen Präcision immer sehr schätzbar) S. 43. ff. folgende Deduction des Rechtsbegriffs. „Die Natur und die Bestimmung des Menschen bringen es mit sich, daß er mit andern seines Gleichen in einem unvermeidlichen Zustande der Gemeinschaft lebe, und in diesem wechselseitigen Verhältniße freie Wirksamkeit habe. Indem er auf diese äußere Freiheit Anspruch macht, räumt er dieselbe zugleich jedem andern ein, weil er ohne diese Voraussetzung sich solche selbst nicht beilegen könnte. Wollten nun alle in gegenseitige Berührung

kommende Menschen mit unbeschränkter äußerer Freiheit handeln, so würde daraus eine solche Collision entstehen, welche die freie Coexistenz derselben nothwendig aufheben, und aller Freiheit ein Ende machen würde. Die Vernunft schränkt daher die Freiheit eines Jeden so weit ein, daß solche mit der Freiheit aller bestehen kann, und solcher Gestalt die Coexistenz der Menschen möglich wird." „Aus diesen Prämissen," fährt Bauer fort, „bildet sich nun der Rechtsbegriff. Recht ist 1) als Qualität der Handlung diejenige Beschaffenheit der äußern willkührlichen Handlungen, vermöge deren sie mit der Freiheit Aller vereinbar sind; 2) als Attribut einer Person ist Recht die durch die Coexistenz der Menschen bedingte Möglichkeit äußerer willkührlicher Handlungen. Durch jenen Begriff bestimmt sich das, was recht ist; durch letzteren die Rechte des Menschen." — Auf gleiche Weise deduciren auch alle die übrigen Staatsrechts-Lehrer, die sich auf Kant stützen, den Rechtsbegriff, und eben diese Kantische Schule ist es, welche noch immer, wenigstens in dieser Sphäre des menschlichen Wissens, den Ton angibt. Um also bei Einem für Alle stehen zu bleiben, so bemerke ich darüber nur so viel. Nach dem Gesagten setzt also Bauer die freie Coexistenz der Menschen als Zweck, und das, was sich auf diese bezieht, oder sie möglich macht, ist ihm das specifisch-Rechte, dessen Verwirklichung Aufgabe des Staates wäre. Aber diese Freiheit des Menschen in seiner Coexistenz mit Andern soll nach Bauer's Worten selbst keine absolute seyn, und muß auch ihre Schranken haben, und es ist also nicht sowohl die Freiheit, als vielmehr das rechte Maß der Freiheit, die einem Jeden in seiner Coexistenz mit den Andern durch den Staat eingeräumt und

gesichert werden soll. — Lassen wir demnach dieß vorläufig als die rechte Aufgabe des Staates gelten: Jedem in seiner Coexistenz mit andern das rechte Maß der äußern Freiheit einzuräumen und zu sichern, so fragt sich, welches ist denn das rechte Maß dieser Freiheit? Und welches ist der Maßstab, mit welchem einem Jeden der ihm gebührende Theil äußerer Freiheit zugemessen werden muß? Der Maßstab, welcher hiebei angelegt werden muß, kann kein anderer seyn, als die wahre Bestimmung des Menschen in seinem Daseyn hienieden, und die rechte äußere Freiheit, welche einem Jeden eingeräumt werden müßte, wäre demnach eben diejenige, welche ihm als conditio, sine qua non nothwendig ist, um seine Bestimmung durch eigene Thätigkeit zu erreichen. Die wahre sittliche Bestimmung des Menschen wäre demnach das Princip aller wahren äußeren Freiheit des Menschen, und sonach auch alles Rechts, welches der Staat nach oben angegebener Auffassung seiner wesentlichen Aufgabe zu verwirklichen hätte.

Aber welches die wahre sittliche Bestimmung des Menschen hienieden sey, das erkennen wir zunächst durch unsere Vernunft, d. h. durch die uns natürliche Erkenntnißkraft: aber die wahrhaft erleuchtete Vernunft, die sich selbst im Reiche der sittlichen Zwecke recht orientirt hat, erkennt die Bestimmung des Menschen als eine ihm von Gott gegebene; sie erkennt vor Allem ein sittliches Gesetz als göttlichen Willen, dessen Erfüllung Gott dem Menschen zur Pflicht gemacht hat, — dessen Erfüllung eben seine ganze Bestimmung hienieden ist. Und sobald die Vernunft die Erfüllung des göttlichen Willens als die wahre Bestimmung erkannt hat, ändert sich jenes oben angegebene Princip alles Rechts, dessen Verwirklichung die

Aufgabe des Staates ist, dahin ab, daß nun sofort bestimmter gesagt werden muß: der göttliche Wille ist Princip alles Rechts im Staate. Die Freiheit also, welche einem Jeden durch den Staat eingeräumt und gesichert werden muß, ist eben jenes Maß äußerer Freiheit, die als conditio, sine qua non der sittlichen Thätigkeit des Menschen zur Erfüllung des göttlichen Willens demselben nothwendig ist. — Die Freiheit also, die der Staat nach seiner wesentlichen Aufgabe gewähren muß, gründet sich also selbst in dem göttlichen Willen; — sie ist das, was Gott eo ipso will, wenn er die Erfüllung seines heiligen Willens den Menschen zur Pflicht macht. Indem aber Gott diese Freiheit des Menschen will, legt er die Gewährung derselben den Andern zur Pflicht auf, und eben dadurch fordert sie der Andere als sein Recht. Beides also, die Pflicht auf der einen, das Recht auf der andern Seite gründen sich auf den göttlichen Willen, und haben in ihm ihr letztes Princip. Die Erkenntniß dessen aber, daß Gott der oberste Gesetzgeber für die Menschen ist, daß in seinem heiligen Willen alle Pflichten und alle Rechte, wie in ihrem Mittelpunkte gegründet sind, was ist sie anders, als Religion? Und wenn der Staat seine Aufgabe richtig lösen, Jedem das rechte Maß seiner äußern Freiheit zumessen will, woher anders kann er den Maßstab nehmen, als von der Religion? Demnach ist die Religion das oberste Princip der Staatsgesetzgebung; das absolut wahre Recht ist das, was in der absolut wahren Kirche gegründet ist; und sonach der wahre vollkommene Staat durch die wahre Religion bedingt. Das gilt für den Staat, auch wenn er dieß nur als seine wesentliche Aufgabe anerkennt, was oben angegeben wurde, nämlich die Ver-

theilung der äußern Freiheit in der Coexistenz der Menschen. Aber ich habe auch schon oben bemerkt, daß ich das nur vorläufig als die vollständige Aufgabe des Staats gelten lassen könne, nämlich einem Jeden nur das ihm gebührende Maß äußerer Freiheit zu gewähren und zu sichern, und meine demnach, daß dadurch die wahre und vollständige Aufgabe des Staates bei Weitem noch nicht erschöpft sey. Ich fasse nämlich die Aufgabe des Staates, wenigstens des Staates in der Idee, und sowie er als eine sittliche Aufgabe den Menschen zur Pflicht gemacht ist, so auf, daß er seyn soll die vollständige Organisation der individuellen sittlichen Kräfte der Menschen, — die vollständige Organisation der menschlichen Gesellschaft zu dem Zwecke, daß durch dieselbe mittelst gemeinsamen Zusammenwirkens der Menschen der gemeinsame Zweck (die wahre Bestimmung des Menschen) erreicht werde. In dieser bestimmten Organisation der einzelnen individuellen sittlichen Kräfte zum Ganzen der Gesellschaft liegt es zunächst freilich als das erste Moment, daß den einzelnen sittlichen Kräften der Individuen der dem sittlichen Zwecke entsprechende freie Spielraum eingeräumt werde, also die Organisation der individuellen Freiheit in der Gesellschaft: — Dieß ist jedoch blos etwas Negatives; — dieß Negative ist eben erst nur Mittel dazu, daß die positive Thätigkeit der individuellen Kräfte hervortreten könne. Aber daß diese nicht blos ungehindert hervortreten könne, sondern auch wirklich hervortrete, und zu diesem Behufe von außen, d. i. durch die andern zweckmäßig unterstützt werde, das ist die weitere Aufgabe der Organisation der menschlichen Gesellschaft, d. i. des Staates. Wäre die Aufgabe des Staates keine andere, als den Ein-

zelnen in der Gesellschaft das ihnen gebührende rechte Maß äußerer Freiheit zu sichern, so gebe es im Staate keine andere, als blos negative Pflichten von der einen Seite, und eben so viele negative Rechte von der andern Seite. Der allgemeine Ausdruck aller Staatsgesetze müßte seyn: Störe den Andern in seiner Pflicht-Erfüllung nicht! — Aber das heißt mit andern Worten auch wieder nichts anders, als: Ueberlaß' Jeden sich selbst! — Wäre damit die ganze Aufgabe der Staatsgesetzgebung gelöset, was hieße das anders, als, statt eine Verbindung der Menschen schließen, vielmehr die Menschen isoliren, und sie so auseinander stellen, daß eben nur keiner den andern an seiner Bestimmung hindern könne? Der ganze Gewinn wäre, daß das Schädliche der menschlichen Gesellschaft und die Nachtheile, die aus derselben hervorgehen könnten, insoferne nämlich der Einzelne durch den andern willkührlich unterdrückt zu werden Gefahr laufen müßte, entfernt und aufgehoben würden; aber der eigentlichere Gewinn, der aus dem gesellschaftlichen Leben gewonnen werden könnte und sollte, wäre in so weit noch nicht gesichert. Der Gewinn, der aus dem gesellschaftlichen Leben gezogen werden soll, besteht eben darin, daß die Dürftigkeit des isolirten Daseyns aufgehoben und durch gemeinsames Zusammenwirken der Einzelnen das gemeinsame Ziel um so sicherer und leichter erreicht werde. Eben deßwegen ist es Pflicht für den Menschen, in Gesellschaft zu treten, weil die Bestimmung des Menschen nur in Gesellschaft mit seines Gleichen vollständig erreicht werden kann; und eben um dieser Allen gemeinsamen Pflicht gemeinsam mit den Andern zu genügen, ist für Alle das gleiche Bedürfniß gegeben, ihrem gesellschaftlichen Zusammenleben

eine weitere Organisation zu geben, in Folge welcher durch gemeinsame Gesetze bestimmt werden muß, nicht blos, was der Eine dem Andern nicht thun darf, um denselben an der Erreichung seiner Bestimmung nicht zu hindern, sondern auch, was er thun müsse, um den Andern zur Erreichung seiner Bestimmung zu ermuntern und zu unterstützen. Daraus ergeben sich dann außer jenen blos negativen Pflichten und Rechten, die sich darauf beziehen, dem andern seine Freiheit zu lassen, auch positive Pflichten auf der Einen, und positive Rechte auf der andern Seite; ein wechselseitiges Geben und Nehmen, ein wechselseitiges Zusammenwirken für einen und denselben Zweck, für die gemeinsame menschliche Bestimmung. Will man demnach die Aufgabe der Staatsgesetzgebung vollständig ausdrücken, so muß man sagen, sie habe überhaupt das rechte Verhalten des Menschen in seiner Coexistenz oder in der Gesellschaft mit andern zu bestimmen, und das rechte Princip dieser das rechte Verhalten des Menschen in der Gesellschaft bestimmenden Gesetzgebung ist die allen Menschen gemeinsame Bestimmung hienieden. Weil aber eben die wahre Bestimmung des Menschen nur in der wahren Religion erkannt wird, so ist die Staatsgesetzgebung auch nach dieser Auffassung ihrer vollständigen Aufgabe in der Religion gegründet, und hat in dieser ihr wahres Princip. —

Es gibt noch eine Art, den wesentlichen Zweck des Staates zu bezeichnen: man gibt dem Staate die Bestimmung, die blos materiellen Interessen der menschlichen Gesellschaft zu besorgen. Gesetzt, diese Ansicht sey die wahre, und es wäre damit der Begriff des Staates als einer sittlichen Anstalt vollkommen erschöpft, so bleibt auch hier wieder das gleiche Ver-

hältniß der Staatsgesetzgebung zur Religion. Die materiellen Interessen der menschlichen Gesellschaft sind nicht ohne Beziehung auf die geistigen, sie sind, recht gefaßt, das Mittel zur Befriedigung der geistigen Interessen. Ihre rechte Besorgung hat demnach in dieser ihrer Beziehung zu den geistigen Interessen in diesen ihr oberstes Gesetz, und so wäre denn selbst auch nach dieser dürftigen Ansicht vom wahren und vollkommenen Staatszwecke die Religion das oberste Princip alles Rechts und aller Gesetzgebung im Staate. —

Mag man also wie immer die wesentliche Aufgabe des Staates auffassen; mag man ihm blos die Aufgabe geben, einem Jeden in seiner Coexistenz mit andern das rechte Maß der äußern Freiheit zu sichern; oder mag man dem Staate blos die Besorgung der materiellen Interessen des Lebens zuweisen; oder mag man den Staat überhaupt unter der Idee einer vollkommenen Organisation aller individuellen menschlichen Kräfte zum Behufe des letzten Zweckes der Menschheit hienieden begreifen, so bleibt immer das gleiche Resultat, daß die auf den gedachten Zweck berechnete Gesetzgebung des Staates in der Religion ihr Princip habe, und daß nicht als das wahre Recht anerkannt werden könne, was der wahren Religion widerspricht. Was soll es also heißen, wenn man sagt, der Staat habe sich mit der Religion gar nicht zu befassen, und die Religion liege außer der Sphäre seiner Gesetzgebung? Hieße das nicht, das eigentliche Lebensprincip des Staates hinwegnehmen? Nicht allein hat der Staat mit der Religion sich zu befassen, sondern er hat sich auch vor Allem mit ihr zu befassen. Sie ist das Erste, was er ins Auge fassen, das

Erste, was er sich selbst zum Bwußtseyn bringen, das Erste, was er vor Allem pflegen muß, wenn er seine wahre Bestimmung vollständig erreichen will. Demnach ist es auch ein wesentliches Moment der Staatsgesetzgebung, das äußere Verhalten der Staatsangehörigen in Bezug auf die Religion zu ordnen, und die positiven sowohl, als negativen Pflichten und Rechte der einzelnen Mitglieder der Staatsgesellschaft in Bezug auf dieses bestimmte Objekt zu ordnen. Eine vollkommene äußere Religionsfreiheit kennt demnach der vollkommene Staat nicht, und daraus folgt sogleich weiter, daß, wo irgendwo in einem Staate vollkommene Religionsfreiheit herrsche, dieß eben ein Zeichen sey, daß der Staat noch zu keiner vollkommenen Ausbildung seiner gesellschaftlichen Verhältniße gelangt ist. Man ist gewohnt, auf die nordamerikanischen Freistaaten als das Ideal einer wahren Staatsverfassung hinzuweisen: nach dem Gesagten hat man vielmehr alle Ursache, auf die gedachten Staaten und alle diejenigen, die es ihnen nachgemacht haben, als das vollkommenste Bild einer unvollkommenen Staatsverfassung hinzuweisen. Alles, was man von ihnen rühmend sagen kann, ist, daß die Einrichtung dieser Staaten die beste war für den Zeitpunkt ihrer Gründung und die Dauer ihres Bestehens bis auf den heutigen Tag, weil damals und bis jetzt unter jener Bevölkerung, gemischt aus allen Völkern und getheilt in die entgegengesetztesten religiösen Glaubensweisen, ein äußerliches gesellschaftliches Zusammenleben nur unter der Bedingung vollkommener Gewissensfreiheit möglich war. Aber folgt dann daraus, daß unter dieser Bedingung dort ein gesellschaftliches

Zusammenleben überhaupt möglich geworden, auch das, daß jenes unter diesen Verhältnißen mögliche Zusammenleben in Gesellschaft ein vollkommenes sey, sowie es an und für sich seyn sollte, und der Idee der vollkommenen Organisation der menschlichen Gesellschaft entspreche? Gesetzt, diese gesellschaftliche Ordnung — eine Ordnung zwar in Bezug auf die physischen Zwecke des Daseyns, in Bezug aber auf die religiösen Interessen ein wahres Chaos — so wie sie in den nordamerikanischen Freistaaten besteht, sollte zu ihrer wahren Vollkommenheit geführt werden, so müßte eben das wahre religiöse Princip mitten aus der Unzahl der falschen und sich widersprechenden Glaubensweisen hervorgehoben und zum allein-herrschenden werden. Oder wartet nur, bis das Krämer-Interesse, das vor der Hand noch dort das überwiegende ist, in den Hintergrund tritt, und die Religion wieder wahrhaft lebendig wird, — und ihr werdet sehen, wie die Saat der Uneinigkeit, die eben durch die Bewilligung der vollkommensten Religionsfreiheit dort gesäet ist, in üppiger Fülle aufgehen wird, und dann wird eben das Bedürfniß eines möglichen gesellschaftlichen Zusammenlebens, dessen Bedingung bis jetzt völlige Religionsfreiheit war, zu der Nothwendigkeit führen, die vielen und sich widersprechenden Religionen in Einen Glauben zu einigen, und diesen zum obersten Principe der Gesetzgebung zu erheben. Es ist immer in einem Staate, oder in einem Staaten-Systeme, in welchem Religionsfreiheit bewilligt ist, und dessen Verfassung man gleichwohl in eben diesem Punkte als die rechte unter den gegebenen Verhältnißen anerkennen muß, Eines von Beiden vorhanden: entweder, die Religion ist überhaupt noch nicht in das Bewußtseyn getreten, und man

weiß nicht, welches die wahre Religion sey, und demnach kann man sie auch nicht zum Gegenstande der Gesetzgebung machen; oder diejenigen, welche mit der Leitung des Staates beauftragt sind, wissen wohl, welches die wahre Religion sey, und wären demnach wohl im Stande, die absolut-wahre Gesetzgebung, die aus ihr, als aus dem Principe folgt, zu bestimmen, aber sie finden sich wegen des widerstrebenden Willens der Staats-Unterthanen außer Stande, dieselbe im gesellschaftlichen Leben geltend zu machen. In beiden Fällen aber ist der Staat eben der gedachten Verhältniße wegen von seiner wahren Vollkommenheit noch weit entfernt, und befindet sich nur auf einer untergeordneten Stufe geschichtlicher Entwickelung.

Zweiter Aphorismus: Von der rechten Stellung der kirchlichen Auctorität im vollkommenen Staate.

Haben wir im vorigen gesehen, wie die vollkommene Rechtsgesetzgebung von der wahren Religion durchaus nicht unabhängig sey, sondern in dieser vielmehr ihr oberstes Princip habe, so wird uns diese Einsicht auch leiten, wenn es sich darum handelt, die rechte Stellung der kirchlichen Auctorität im vollkommenen Staate anzugeben. Ich verstehe nämlich auch hier wieder unter dem vollkommenen Staate denjenigen, in welchem, abgesehen von den zeitlichen Verhältnißen, alle Bedingungen gegeben sind, unter denen allein das wahre Recht verwirklicht und geltend gemacht werden kann. Das wahre Recht ist dann aber eben das, welches durch die wahre Religion erkannt wird, und in dieser sein oberstes Princip

hat. — Ein solcher Staat muß dann, wie jede geordnete Gesellschaft, als Gesellschaft, als eine aus vielen Individuen bestehende Einheit, organisirt seyn, und die grund-wesentliche Organisation einer Gesellschaft besteht eben darin, daß Organe für die Gesetzgebung und die Regierung der Gesellschaft aufgestellt werden, d. i. es muß vor allem bestimmt werden, wem die Gewalt (Berechtigung) zukommen solle, das, was Recht ist, auszusprechen, und dessen Vollzug zu sichern. Die verschiedene Art dieser grund-wesentlichen Organisation der Gesellschaft (die verschiedene Art der Vertheilung der obersten Gewalten) gibt die verschiedenen Verfassungsformen, die Oligarchie, die Monarchie, die Demokratie u. s. w., je nachdem Einem oder mehreren oder allen Mitgliedern der Gesellschaft die Berechtigung (Gewalt) zuerkannt worden ist, das Rechte zu bestimmen und im Gesetze auszusprechen. In der Berechtigung zur Staatsgesetzgebung, wenn sie Einem oder Mehreren oder Allen Staatsangehörigen in ihrem ganzen Umfange übertragen und zuerkannt ist, liegt auch das Recht, die religiösen Interessen der Gesellschaft zu ordnen, weil ja der Zweck des Staates die Religion nicht ausschließt, sondern vielmehr das religiöse Interesse das erste und wichtigste von allen übrigen im Staate ist. Es kann aber auch der Fall gedacht werden, und die Wirklichkeit weiset ihn nach, daß die gesammte Gesetzgebungsgewalt im Staate, die alle gesellschaftliche Interessen des Staates umfaßt, getheilt, und je verschiedene Theile ihres ganzen Umfangs an verschiedene einzelne Individuen übertragen werden. Es kann nämlich eine solche Theilung der Gesammt-Interessen des Staates vorgenommen werden, daß die religiösen Interessen von allen übrigen aus-

geschieden, welche letztere dann im Gegensatze gegen die religiösen die weltlichen genannt werden, und daß gewiße Personen mit der Besorgung der weltlichen Interessen beauftragt werden, so daß sofort im Staate zwei Gesetzgebungsgewalten oder Auctoritäten bestehen, die geistliche oder kirchliche (denn die Gesellschaft, welche sich die Verwirklichung der wahren Religion zum Zwecke macht, ist zugleich Kirche) und die weltliche Staatsgewalt, oder zwei öffentliche Auctoritäten, die kirchliche und die weltliche Auctorität. Eine solche Vertheilung der Gewalten findet in unsern gegenwärtigen Staaten faktisch statt, als eine Folge der eigenthümlichen geschichtlichen Entwickelung derselben. Allein abgesehen von den geschichtlichen Verhältnißen, und dem, was durch dieselbe bedingt ist, fragen wir, welches die wahre Stellung dieser beiden Gewalten im vollkommenen Staate sey, — welches das rechte gegenseitige Verhältniß derselben? Dieß ist der wesentlichste Punkt, auf den es vorzüglich ankömmt, wenn es sich um das rechte Verhältniß zwischen Kirche und Staat handelt, und wenn man von der Coordination der Subordination zwischen Kirche und Staat spricht, wobei es überall nicht auf die Totalität der Gesellschaft, die man Kirche oder Staat nennt, ankömmt, sondern auf die beiden Auctoritäten, denen die Besorgung der kirchlichen und der weltlichen Interessen in Einer und derselben Gesellschaft zugewiesen sind. — Denken kann man sich zuvörderst dieses Verhältniß auf eine dreifache Weise, nämlich entweder so, daß die kirchliche Auktorität von der weltlichen, — oder so, daß die weltliche von der kirchlichen abhängig ist: in beiden Verhältnißen wäre also ein Subordinationsverhältniß gegeben. Oder so, daß beide Gewalten, die kirchliche

und die weltliche von einander völlig unabhängig wären, und jede in der ihr zugewiesenen eigenthümlichen Sphäre frei sich bewegen könnte und dürfte: das wäre dann das Coordinationsverhältniß, oder wie man gewöhnlich sich ausdrückt: die Unabhängigkeit zwischen Kirche und Staat. — Ich will mich zuvörderst an das letztere, das sogenannte Coordinationsverhältniß halten, und dasselbe insoweit prüfen, als gefragt wird, ob dieses Verhältniß der völligen Unabhängigkeit zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt in Einem und demselben Staate, oder in Einem und demselben Staatensysteme das absolut-wahre, und das rechte Verhältniß in einem vollkommenen Staate sey? Es versteht sich nun freilich von selbst, daß, versteht man unter kirchlichen Dingen solche, welche das weltliche Interesse nicht berühren, und unter weltlichen solche, die das religiöse Interesse nicht berühren, der Satz in abstracto ganz gut sich behaupten lasse, daß nämlich die weltliche und die kirchliche Gewalt von einander unabhängig seyen. Ist nur einmal auch ausgemacht, was in concreto zur Sphäre der weltlichen, und was zur Sphäre der kirchlichen Dinge gehöre, so ist zugleich auch ausgemacht, zu welcher Rechtssphäre der kirchlichen oder weltlichen Gewalt das Ding gehöre, denn daß das weltliche Ding zur Sphäre der weltlichen Gewalt, und das geistliche oder kirchliche zur Sphäre der kirchlichen Gewalt gehöre, liegt im Begriffe beider; und dieß demnach so zu denken, ist eine logische Nothwendigkeit. Aber die Schwierigkeit, die dieses Vermittelungssystem der Beiordnung und wechselseitigen Unabhängigkeit zwischen Kirche und Staat, resp. zwischen kirchlicher und weltlicher Auktorität im Staate drückt, besteht eben nur darin, zu bestimmen, wie

die Gränze zwiſchen zeitlichen und weltlichen Dingen zu ziehen ſey, und das iſt ja am Ende doch wieder die Hauptfrage ſelbſt. Denn wenn die weltliche Auctorität im Staate nur die weltlichen Dinge angehen, die kirchliche Auctorität aber nur die religiöſen oder auf Religion Bezug habenden, ſo fragt ſich zuvörderſt, was alles gehört in concreto zu den kirchlichen? Daß Einiges das religiöſe Intereſſe berühre, ſich aber nebenher auch wieder nach einer andern Seite in das weltliche hinüberziehen laſſe, geſtehen die Vertheidiger des Syſtems der Unabhängigkeit zwiſchen Kirche und Staat ſelbſt zu; ſie nennen ſolches Gegenſtände gemiſchter Natur. Aber wie ſoll es nun eben mit ſolchen Gegenſtänden gemiſchter Natur gehalten werden? Sagt man, ſie ſollen gemeinſam von der kirchlichen und weltlichen Auctorität geordnet werden, ſo läßt ſich dieß hören bis auf den Fall der Colliſion beider Gewalten. Wie aber, wenn eben über die Beſtimmung wegen der Gegenſtände gemiſchter Natur die beiden Gewalten, des Staates und der Kirche ſich nicht einigen können? Es handelt ſich dann um die Regel, nach der ſich beide Auktoritäten einigen ſollen, und hier eben iſt der Punkt der Schwierigkeit, die das Syſtem der gegenſeitigen Unabhängigkeit zwiſchen Kirche und Staat nicht überwinden kann, und wo ſich denn dieſes Syſtem als unzureichend darſtellt. Von hier aus zeigt es ſich, daß eben dieſes Syſtem der Mitte eben nur das Syſtem einer mittelmäßigen Einſicht iſt, d. i. einer ſolchen, die nur bis auf die Mitte des Wegs, und nicht bis auf die letzten Principien vorzudringen vermag. Es fragt ſich alſo, was iſt Rechtens im Falle einer Colliſion zwiſchen Kirche und Staat? Was iſt Rechtens, im Falle die weltliche Gewalt

überhaupt Dinge in ihre Sphäre zieht, die die kirchliche Gewalt als ihrer Sphäre zugehörend erklärt? — und umgekehrt: was ist Rechtens, wenn die weltliche Gewalt über Dinge, die zwar auch von der kirchlichen Auktorität nach Einer Beziehung als solche anerkannt werden, die sie nichts angehen, über die aber die weltliche Gewalt solche Verfügungen trifft, wodurch sich die kirchliche Gewalt in anderer Beziehung verletzt glaubt? Hier sollen nun freilich die weltliche und kirchliche Gewalt Konkordate mit einander schließen, und das ist auch der gute Rath, den zuletzt die Vertheidiger des Systems der wechselseitigen Unabhängigkeit zwischen Staat und Kirche uns geben; es ist aber auch der letzte, den sie uns geben können, und der uns, leider! nichts nützt. Denn es handelt sich ja eben darum, was Rechtens sey, im Falle, wenn die beiden Gewalten des Staats und der Kirche es nicht zu einem Konkordate bringen können; das ist ja eben der Fall der Collision. — .

In der Voraussetzung der völligen Unabhängigkeit zwischen Kirche und Staat ist jede der beiden Gewalten nur an ihr eigenes Gewissen angewiesen, da, wo es darauf ankömmt zu bestimmen, wie weit das kirchliche und wie weit das weltliche Interesse reiche. Wie ist es also von dieser Voraussetzung aus möglich, der Collision zwischen Kirche und Staat eine gesetzliche Ausgleichung zu geben? Wer hat hier das Recht, eine Entscheidung zu geben? Sagt man für den Fall der Collision habe die weltliche Auctorität die Enscheidung zu geben, oder sagt man auch nur blos dieß: die Ausscheidung dessen, was weltlicher und was kirchlicher Natur sey, komme der weltlichen Gewalt zu, so wird gegen die Voraussetzung

der wechselseitigen Unabhängigkeit, die Kirche dem Staate, resp. die kirchliche Gewalt der weltlichen Staatsgewalt unterthan. Sagt man umgekehrt, der Kirche komme dieses Recht zu, dann ist der Staat der Kirche unterthan, wieder im Widerspruch mit der Voraussetzung. Die einzige Consequenz der völligen Unabhängigkeit zwischen Kirche und Staat für diesen Fall ist, daß weder der Staat, noch die Kirche allein das Recht der Entscheidung habe: und was folgt dann? Dann hat, da jede der beiden Gewalten, der Voraussetzung nach, völlig unabhängig von der andern, eben deßhalb nur an ihr eigenes Gewissen angewiesen ist, jede auch eo ipso das Recht, das, was sie in ihrem Gewissen als das Rechte erkannt hat, gegenüber den Ansprüchen der andern Gewalt, welche sie eo ipso für unrechtmäßig anerkennen muß, durch alle ihr zu Gebote stehenden erlaubten Mittel geltend zu machen, und etwaige Hemmungen von Seite der andern Gewalt als eben so viele Eingriffe in ihre Rechte in Folge des Rechts und der Pflicht der Nothwehr von sich abzuweisen. Da aber auch die andere Gewalt, als nur an ihr Gewissen angewiesen, auch ihrer Seits das Recht hat, ihre Ansprüche geltend zu machen, so wäre in einem Staate, in dem das Verhältniß der gegenseitigen völligen Unabhängigkeit zwischen Kirche und Staat in das Staatsrecht aufgenommen wäre, ebendadurch der Bürgerkrieg im Falle der Collision zwischen beiden Gewalten gesetzlich gemacht. Es stünden in der Voraussetzung der völligen Unabhängigkeit zwischen Kirche und Staat beide in gleichem Verhältnisse zu einander, wie zwei von einander unabhängige Völker, zwischen denen im Falle einer im friedlichen Wege unausgleichbaren Collision (durch einen Vertrag — Concor-

dat) auch am Ende nur der Krieg die Entscheidung herbeiführt. Ich weiß nun wohl, daß man sagen kann, eben diese offen gelassenen Gegensätze in der Gesellschaft seyen das Rechte, und durch sie eben geschehe alle geistige Entwickelung in der Geschichte. Aber diese Ansicht gehört der Geschichtsbetrachtung an, die sich über die menschliche Wissenschaft und über das menschliche Wollen stellt, und kann in der Rechtswissenschaft keine Stelle finden, die eben die Aufgabe zu lösen hat, wie die geistige Entwickelung ohne jene feindlichen Gegensätze in der menschlichen Gesellschaft gefördert werden könne und solle. Demnach ist es eben die Aufgabe der Staats-Rechtswissenschaft anzugeben, wie jener feindliche Gegensatz im Falle der Collision zwischen Kirche und Staat aus der Gesellschaft entfernt werden könne. Denn ihn bestehen lassen, heißt von Seite der Staatsrechts-Lehrer in der That nichts anders, als sich in ihrer eigenen Wissenschaft für impotent zu erklären, und man müßte solchen spottend sagen: hic Rhodus, hic salta! Aber dieser feindliche Gegensatz kann so lange nicht aus der Gesellschaft hinweggenommen werden, so lange man in derselben Gesellschaft das Princip der völligen Unabhängigkeit zwischen Kirche und Staat geltend machen will; so lange man überhaupt in einer und derselben Gesellschaft zwei oberste Auktoritäten neben einander stellt. Dualismus der höchsten Gewalten in der Gesellschaft ist das Princip ihrer eigenen Zerstörung, und wo er in der geschichtlichen Entwickelung der Staaten faktisch geltend ist, geschieht das überall nur in einer Uebergangsperiode der Geschichte, die einem dauern-

den Zustande erst Platz und Weg macht. — Demnach kann das Princip der völligen Unabhängigkeit zwischen Kirche und Staat in einer vollkommen organisirten Gesellschaft nicht Platz finden, und muß seinem Gegentheile Platz machen, und das ist das System der Ueber- oder Unter-Ordnung. Kann aber in einem vollkommen-geordneten Staate nur die Rede von der Ueber- und Unterordnung zwischen Kirchen- und Staats-Gewa't seyn, so kann nicht lange gezweifelt werden, wer übergeordnet, und wer untergeordnet seyn soll. Wenn die Religion überhaupt das oberste Princip alles Rechts ist, so kann der ihre Interessen besorgenden obersten Auktorität in der Gesellschaft der Principat über jede andere Auktorität nicht versagt werden. Die Kirche also soll herrschen, d. i. von ihr muß Recht und Gesetz ausgehen, das für die ganze Gesellschaft gilt, und nur in dem Maße, als sie an die oberste, d. i. an ihre rechte Stelle gesetzt ist, ist der Staat vollkommen organisirt. Wollte man aber diesen Principat in der Gesellschaft nicht der Kirche, sondern der weltlichen Regierung zuerkennen, was hieße denn dieß anders, als die niederen Interessen sollen die höheren beherrschen, — der Körper den Geist — die Erde den Himmel? — Wenn demnach in unsern Staaten diese formelle Organisation der Staatsgewalten nicht Statt findet, und die kirchliche Auktorität zur weltlichen in einem Verhältniße der Beiordnung, oder gar der Unterordnung unter letztere steht, so kann dieß alles in Folge der Entwickelung unserer Staaten und in Anbetracht der relativen Bedürfniße unserer Zeit gut und recht seyn; aber diese Stellung zwischen Kirche und Staat ist nicht die absolut-rechte Stellung; das faktische

Recht, welches wohl relativ-recht seyn kann, ist ebendeßwegen noch nicht das Recht des vollkommenen Staates, und sowie die faktisch-bestehende Religions-Freiheit uns darauf hingewiesen hat, daß unsere Staaten nur auf einer untergeordneten Stufe geschichtlicher Entwickelung stehen, so weist uns eben auch die faktische Stellung zwischen der kirchlichen und weltlichen Staatsgewalt, so wie sie dermalen Statt hat, darauf hin, daß die Organisation unserer dermaliger Staaten nicht die vollkommene Organisation sey, und sonach gleichfalls nur auf einer untergeordneten Stufe geschichtlicher Entwickelung stehe.

Dritter Aphorismus: Von der rechten Organisation der Staatsgewalten aus dem Standpunkte des katholischen Princips.

Wenn im vollkommenen Staate die Religion das oberste Princip der ganzen Gesetzgebung, und die kirchliche Auktorität eben deßhalb allein die oberste Staatsgewalt seyn muß, so versteht es sich, daß, um den Staat wahrhaft vollkommen nennen zu können, diese als Princip alles Rechts anerkannte Religion nicht blos irgend eine beliebige, sondern nur die absolutwahre, und die an die Spitze gestellte kirchliche Auktorität, die die wahre Religion wahrhaft repräsentirende Auktorität seyn müsse. Außerdem würde in einem solchen Staate die Form zwar vollkommen, das Wesen selbst aber höchst unvollkommen seyn, und wir würden, wenn das schon genügte, einen Staat vollkommen zu nennen, die heidnischen Staaten, an denen auch die Religion die Basis der Staatsverfassung bildete, eben deßwegen schon vollkommene Staaten nennen müssen. Das

sey ferne! Sollte demnach von einem Staate ausgesagt werden können, daß er vollkommen sey, so muß außer der Vollkommenheit seiner formellen Organisation die Religion, welche an die Spitze gestellt wird, die absolut-wahre Religion seyn, und in der für sie aufgestellten Auktorität auch ihre wahrhaftigen Organe gefunden haben. Aber die absolut-wahre Religion tritt doch auch, wie das Absolut-Wahre überhaupt, nur in der Form der Subjektivität in die Erscheinung. Was die wahre Religion sey, erkennt nur Jeder von seinem subjektiven Standpunkte aus auf seine Weise, und darum verwirft der Eine von seinem subjektiven Standpunkte aus, was der Andere von dem andern Standpunkte aus als die absolutwahre Religion anerkennt, und erkennt an, was der Andere verwirft. Aus dieser Verschiedenheit des subjektiven Dafürhaltens ergiebt sich dann natürlich auch die Verschiedenheit der Beurtheilung der Staats-Einrichtung, und in diese Verschiedenheit der subjektiven Anschauungs- und Glaubensweisen muß man sich hineindenken können, um Jedem von dem Standpunkte seines Gewissens aus Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Weil denn nun eben der subjektive Standpunkt, den der Katholik einnimmt, ein Anderer ist, als der des Protestanten, so versteht es sich von selbst, daß die Forderungen, die der Katholik an eine vollkommene Staats-Einrichtung machen muß, anders seyn werden, als die des Protestanten, und daß demnach der Protestant auch ein anderes Staats-Ideal aufstellen werde, als der Katholik. Von seinem subjektiven Standpunkte aus, hat denn freilich Jeder Recht, und wenn er nach dieser seiner subjektiven Ueberzeugung handelt, so handelt er nach seinem Gewissen, welches im Gebiete der

Sittlichkeit das höchste Gesetz ist. Ob dann aber freilich diese subjektive Ueberzeugung die objektiv-wahre, und das Gewissen nicht ein irrendes Gewissen sey, darüber entscheidet in letzter Instanz — nicht wieder eine andere Subjektivität als solche — sondern die Geschichte, welche unser großer Dichter mit dem vollsten Rechte das Weltgericht genannt hat, und hier widerfährt nur derjenigen Subjektivität Recht, welche mit der wahren Objektivität identisch ist, und diese zu ihrem Inhalte hat. Wenn wir nun die Frage uns stellen: Welches ist der vollkommene Staat aus dem Standpunkte des katholischen Princips? — so ist nach dem Bisherigen die Antwort leicht. Weil der Katholik von seinem subjektiven Standpunkte aus nur die katholische Religion für die absolut-wahre hält, so ist ihm auch der Staat nur der vollkommene Staat, in welchem die katholische Religion als das oberste Princip alles Rechts und aller Rechts-Gesetzgebung im Staate anerkannt ist; — und weil der Katholik nur das als die wahre katholische Religion anerkennt, was der von Christus eingesetzte Episcopat in seiner organischen Einheit, als die ununterbrochen fortdauernde, lebendige und unfehlbare Repräsentation Christi auf Erden, als solche erklärt, so bildet auch in einem aus dem Standpunkte des Katholicismus geschaffenen Staats-Ideale derselbe Episcopat die oberste Auktorität. Das ist die nothwendige Consequenz nach den im vorausgegangenen Aphorismus angegebenen Prämissen. Daraus folgt nun weiter, daß die Staaten-Verfassung des Mittelalters — (das europäisch-germanische Staatensystem) — aus dem Standpunkte des Katholicismus betrachtet — weit entfernt, eine unvernünftige und mit den wahren Interessen der Menschheit streitende, oder

über-

überhaupt nur von relativem Werthe gewesen zu seyn — vielmehr die vollkommen-rechte und wahre Verfassung eines auf dem katholischen Principe errichteten Staaten-Systems war, wobei ich mich jedoch feierlich verwahren muß, wenn man mich so verstehen wollte, als ob durch das Gesagte alle die Auswüchse und Verzierungen des hierarchischen Systems und der vielfältige Mißbrauch der kirchlichen Suprematie in Schutz genommen werden sollte. Die wahre, auf das katholische Princip gegründete Staaten-Verfassung, wie dieselbe im Mittelalter vorhanden war, besteht im Wesentlichen eben nur in der Unterordnung der weltlichen Gewalten unter die Auktorität des kirchlichen Episcopats der Art, wie überhaupt die niederen Interessen den höheren, der Körper dem Geiste, alles aber der Religion untergeordnet werden soll, wobei noch immer von der Errichtung einer Universal-Monarchie der Päpste, in der Art, daß sie sich um Dinge zu kümmern hätten, die das religiöse Interesse nicht angehen, gar nicht die Rede seyn kann. — Wollte man aber auch ein solches Abhängigkeitsverhältniß der weltlichen Gewalt vom Episcopate (d. i. vom Episcopate in seiner organischen Einheit, nicht — von jedem Landes-Bischofe) nicht annehmen, so käme man auf die schon oben erwähnte Alternative, daß dann nämlich entweder der Episcopat neben der weltlichen Gewalt, und diese neben jenem gleich unabhängig seyn, und jede frey in ihrer Sphäre sich bewegen sollte, aber mit diesem Vermittelungs-Systeme reicht man, wie gleichfalls schon oben gezeigt wurde, nicht aus *).

*) Beruft man sich auf Bibelstellen, z. B. auf Joh. 18, 36. — oder Marc. 21, 22. und dergleichen; so kömmt man mit sol-

Oder es bleibt nur noch das übrig, daß der Episcopat von der weltlichen Gewalt in Sachen, die das religiöse Interesse angehen, abhängig seyn sollte: das aber widerspricht dem Principe des Katholicismus eben so sehr, als überhaupt die Abhängigkeit der höheren Interessen von den niederen der wahrhaft erleuchteten Vernunft widerspricht. — Wenn aber das System der politischen Hierarchie des Mittel-Alters als die wahre und richtige Staatsverfassung ausgesprochen wird, so muß wiederholt erinnert werden, daß dieß nur aus dem sub-

---

chen allgemeinen Aussprüchen, die eben nichts weiter sagen, als jenen abstrakten logischen Satz, daß die weltliche Gewalt sich nur mit den weltlichen Dingen, die kirchliche aber nur mit kirchlichen sich zu befassen habe. — Zu dem müssen solche Aussprüche der Bibel uns den eigenthümlichen und ganz speciellen Verhältnißen interpretirt werden, unter welchen sie gesprochen wurden. In dieser Beziehung lese ich so eben auch im Magazin für die Literatur des Auslandes Nro. 27. in der sehr vortrefflichen Kritik des Saint-Simonismus eine ganz gute Erklärung jener Bibelstellen. — In Bezug auf Röm. 13, 1. will ich beiläufig an den Witz erinnern, mit dem sich P. Bonifacius VIII. in der Bulle „Unam Sanctam" über die gedachte Stelle erklärt hat. Er sagt: „Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati: nam cum dicat apostolus „non est potestas nisi a Deo"; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt, non ordinatae essent, nisi gladius esset sub gladio, et tamquam inferior reduceretur per alium in suprema." — In einer andern Beziehung wiederholt auch Pius II. diesen Witz in seiner bulla retractationum. —

jektiven Standpunkt des Katholiken, und als eine Consequenz des katholischen Princips behauptet werden kann. Daß aus dem eben so subjektiven Standpunkte des Protestanten und aus dem protestantischen Principe die Sache ganz anders sich darstelle, wollen wir sogleich sehen.

Vierter Aphorismus. Von der Organisation der Staatsgewalten aus dem Standpunkte des protestantischen Princips.

Der Protestant verwirft die Auktorität des Episcopats in Bestimmung der wahren Religion Christi, und verwirft somit das Princip des Katholicismus. Indem er aber die Auktorität des Episcopats läugnet, verwirft er auch weiterhin jede äußere Auktorität zur Bestimmung der wahren Religion Jesu Christi, und macht die individuelle Vernunft eines jeden Einzelnen zum obersten Richter, wenn es darauf ankömmt, zu entscheiden, was Lehre Christi und was ihr genuiner Sinn sey. Daß dieses Princip des falschen Rationalismus das Princip des Protestantismus in Wahrheit sey, setze ich hier voraus, als etwas, was nicht länger geläugnet werden kann. Denn sagt man auch, Luther habe sich auf die Bibel berufen, und die Bibel sey die höchste Auktorität für die Bestimmung der wahren und genuinen Lehre Christi, so weiß man ja auch, daß er die Erklärung der Bibel von dem Privat-Geiste eines Jeden abhängig gemacht, und das ist dann eben dasselbe Princip, und die Bibel wird eben nur als das nächste Objekt hingestellt, auf welches das Princip der individuellen Ueberzeugung angewendet werden soll. Ueberhaupt handelt es sich gar nicht darum, wie dieser oder jener einzelne Protestant das

Princip des Protestantismus versteht, oder verstanden wissen will, sondern wie es an und für sich ist, und in der ganzen historischen Fortbildung des Protestantismus sich an den Tag gestellt hat. — Indem nun der Protestant zuvörderst die Auktorität des Episcopats in Bestimmung der wahren Religion Christi verwirft, muß er natürlich um so mehr die Suprematie des Episcopats über die weltliche Gewalt im Staate verwerfen, und so versteht sich von selbst, daß ihm die Hierarchie des Mittelalters als die größte Verkehrtheit und als ein Mißverstand in der Verfassung der Staaten erscheinen muß, der nach Kräften hinwegzuheben wäre. Dabei aber kann der Protestant so wenig als der Katholik der wahren christlichen Religion eine untergeordnete Stelle im Staate einräumen. Auch er muß fortan noch die wahre christliche Religion als das oberste Princip alles Rechts und aller Rechts-Gesetzgebung im Staate anerkennen, nur muß nach seinem subjektiven Dafürhalten ein anderes Moment in den Organismus der Staatsgewalten an die Stelle des von ihm ausgestoßenen Episcopats eintreten, und welches ist dieses? Consequent nach seinem Principe, in Sachen der Religion nur die individuelle Vernunft eines Jeden als die oberste Auktorität anzuerkennen, muß der Protestant dieselbe individuelle Vernunft zum obersten Principe alles Rechts und aller Rechtsgesetzgebung im Staate erheben. Dieß ist aber das Princip der Volkssouveränität, und die auf dem Princip des Protestantismus vollkommen ausgebaute Staatsverfassung ist — die Demokratie mit allen ihren Consequenzen. Diejenigen haben also wohl Recht, welche sagen, der Protestantismus und nicht der Katholicismus begün-

stige am meisten die individuelle Freiheit: er begünstigt sie nicht nur, er ist sie selbst, aber diese ohne alle Schranken. Daran ließen sich nun freilich eine Menge Betrachtungen knüpfen, die ich aber übergehen will, weil sie von Jedem selbst leicht gemacht werden können.

Fünfter Aphorismus. Die geschichtliche Fortbildung der christlichen Staaten.

Werfen wir nun sofort einen Blick auf unsere dermaligen Staatsverfassungen, so erhellet aus allem, was in den zwei vorausgehenden Aphorismen gesagt worden ist, daß die dermalige Staatsverfassung weder mit dem Staats-Ideale des Protestanten, noch mit dem des Katholiken übereinstimme, daß demnach weder der Protestant noch der Katholik die gegenwärtige Staatseinrichtung als die vollkommene und absolutrechte betrachten könne. Aber daraus folgt nicht, daß diese Staatsverfassung, die zwar mit dem Ideale einer vollkommenen Staats-Einrichtung nicht zusammenstimmt, auch für die gegenwärtigen Zeitverhältniße nicht die rechte, und also auch nicht geeignet sey, sowohl den Katholiken, als den Protestanten gegenwärtiger Zeit mit sich auszusöhnen. Daß vielmehr wirklich die gegenwärtige Staatsverfassung für die relativen Bedürfniße der gegenwärtigen Zeit die rechte sey, muß sich aus einem kurzen Ueberblicke der geschichtlichen Verhältniße, durch welche die Verfassung der christlichen Staaten vom Anfang bis in die neuesten Zeiten sich durchbilden mußte, nachweisen lassen.

Vom ersten Eintritt des Christenthums in die Geschichte bis zum Ende des dreizehnten Säculum finden wir eine ununterbrochen fortschreitende Entwickelung des katholischen Princips im gesellschaftlichen Leben Europa's. Das Christenthum fand bei seinem Eintreten in die Geschichte eine auf die heidnische Religion gegründete Staats-Einrichtung: der feindliche Gegensatz des Christenthums gegen das Heidenthum mußte natürlich von Seite der römischen Staatsgewalt zu dem Bestreben führen, dieses der heidnischen Religion und sonach auch der darauf gegründeten gesellschaftlichen Einrichtung feindselige Princip zu unterdrücken, woraus die Verfolgungen der Christen in den ersten drei Jahrhunderten hervorgingen. Das Ende dieses ersten Zeitabschnittes war das Freiwerden des Christenthums im römischen Reiche: aber das seitdem als religio licita erklärte, und seit Konstantin sogar schon bevorzugte Christenthum war nunmehr auch schon das katholische Christenthum. Die von den Kaisern verhängten Verfolgungen, so wie anderseits die Streitigkeiten unter den Christen selbst hatten wesentlich dazu beigetragen, die Auktorität des Episcopats zu heben, und so die Gewalt immer vollständiger zu organisiren, welche bestimmt war, an die Spitze des neuen gesellschaftlichen Lebens zu treten. — Von der Zeit Constantius des Großen bis auf Theodosius I. behielt das Christenthum nicht blos seine äußere Freiheit im römischen Reiche, sondern verdrängte auch das Heidenthum vollends, und wurde sofort die alleinherrschende Religion. Nur im Occidente erhielten sich Reste des Heidenthums noch länger. — Sofort strebten die weltliche und kirchliche Auktorität in ihr rechtes

Verhältniß zu kommen. Daß die weltliche Gewalt in kirchlichen Dingen nichts zu sagen habe, — daß somit zwei oberste Auktoritäten im Staate anzuerkennen seyen, deren die Eine die weltlichen, die Andere die kirchlichen Interessen zu besorgen habe, diese abstrakte Gränzscheidung zwischen weltlicher und kirchlicher Gewalt wurde als Grundsatz schon von Konstantin dem Großen angenommen: aber wie wenig auch diese abstrakte Gränz-Scheidung fähig gewesen, einen geordneten Gang der Verwaltung der gesellschaftlichen Interessen zu begründen, zeigen die vielen Conflikte zwischen den Kaisern und dem Episcopate von Theodosius Söhnen bis auf die spätesten byzantinischen Kaiser. Ueberhaupt kam die Staats-Einrichtung des christlich-byzantinischen Reiches über jene abstrakte Gränzscheidung zwischen weltlicher und kirchlicher Gewalt gar nicht hinaus, und sowie die Entwickelung der Organisation des kirchlichen Episcopats in der griechischen Kirche unvollständig blieb, so blieb auch die Organisation des auf dem katholischen Principe gegründeten christlich-byzantinischen Staates unvollendet stehen, und es wurde den germanischen Völkern die Aufgabe übertragen, den katholischen Staat und die auf das katholische Princip gestützte Staatseinrichtung zu vollenden. Was im byzantinischen Reiche den völligen Abschluß der Organisation des gesellschaftlichen Lebens aus dem katholischen Principe verhinderte, das war gleich vom Anfange der Bekehrung der Germanen nicht vorhanden, und so hatte bald der völlige Ausbau eines auf dem katholischen Principe gegründeten Staatensystems unter den germanischen Völkern, welche sich in dem westlichen Theil des alten römischen Reiches niederließen, raschen Fortgang. Was nämlich vornehmlich die Fortschritte

der völligen Entwickelung des katholischen Princips im byzantinischen Reiche hemmte, und namentlich die kirchliche Auctorität nicht auf seine rechte Stelle kommen ließ, war der Umstand, daß die weltliche Gewalt im byzantinischen Reiche monarchisch war, und durch diese Form seiner Existenz mit größerer Macht, weil mit größerer Einheit wirksam seyn konnte, wogegen die kirchliche Auktorität oder der Episcopat im byzantinischen Reiche nie völlig zur organischen Einheit sich ausbilden konnte. Ich möchte sagen, die kirchliche Auktorität konnte es im byzantinischen Reiche nie zu ihrer völligen Personification bringen: die abstrakte Idee der nothwendigen Einheit des Episcopats war zwar frühzeitig schon vorhanden: aber diese organische Einheit des Episcopats wurde nicht wirklich, was in dem Maße erst vollkommen geschah, als die Auktorität des römischen Bischofs als des obersten Organs der Einheit des Gesammt-Episcopats anerkannt wurde, und das war bekanntlich einer der ersten Glaubensartikel, der den einwandernden Germanen gleich bei ihrer ersten Bekehrung mit dem Symbolum gelehrt wurde. Sowie demnach in dem byzantinischen Reich bei der noch unvollkommenen Einheit des Episcopats die Eine und ungetheilte kaiserliche Auktorität im überwiegenden Ansehen über der kirchlichen Gewalt bleiben mußte, so mußte es bei dem umgekehrten Verhältniße den römischen Bischöfen und durch diese der kirchlichen Gewalt überhaupt leicht werden, gegenüber den vielen und unter sich selbst uneinigen Fürsten der germanischen Stämme die nunmehr zur völligen Einheit gelangte kirchliche Gewalt über die weltliche emporzuheben, und so überhaupt das Verhältniß zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt in seiner geschicht-

lichen Entwickelung weiter zu rücken, womit es eben an seinen Schlußpunkt kam. Durch die Eroberung Karls des Großen wird das Verhältniß einfacher; auch Er vereinigt wieder alle weltliche Gewalt in Einer Person, und erweckt wieder die abendländische Kaiserwürde: aber er empfängt die Krone aus den Händen Leo's III. — Wollte man geneigt seyn, Leo zu tadeln, daß er verschenkte, wozu er kein Recht gehabt habe, so ist dagegen zuvörderst zu erinnern, daß es sich hier nicht darum handele, den subjektiven Werth der Handlungen einzelner Individuen, die in der Geschichte auftreten, in Schutz zu nehmen, sondern vielmehr darum, auf den objektiven Zusammenhang der Ereignisse, und auf das in den Ereignissen selbst liegende System hinzuweisen, zu dessen Entwickelung die Individuen oft wider ihren eigenen Willen dienende Organe sind. Uebrigens war ja die Gewalt der byzantinischen Kaiser über Italien faktisch zerstört: die Rechte, welche die byzantinischen Kaiser aus dem früheren Besitze ableiteten, fernerhin auszuüben, war gegenüber der unbesiegbaren Macht Karls des Großen den byzantinischen Kaisern unmöglich: es war sonach eine Nothwendigkeit, die neue Macht, die sich über Italien festgesetzt hatte, anzuerkennen: es war zugleich ein Werk höherer Weisheit, dieser neuen und unabweisbaren Macht eine solche moralische Stellung anzuweisen, daß dadurch die Interessen der Kirche, die mit den wahren Interessen der Menschheit identisch sind, nicht nur nicht gefährdet, sondern vielmehr befördert würden. Insofern ist Leo's That nicht nur keine Ungerechtigkeit, sondern begründet ihm vielmehr hohes Verdienst. Mit der Wiedererweckung der abendländischen Kaiserwürde und der Krönung Karls aus der Hand des Papstes

war das System der künftigen Staatseinrichtung vollkommen ausgesprochen: der Kaiser der Repräsentant der höchsten weltlichen Macht; — dieser aber selbst wieder von dem römischen Stuhle, resp. vom kirchlichen Episcopate, der in dem Papste seinen Einigungs-Punkt hatte, abhängig. Könnte auch der Umstand, daß die Päpste noch fortfuhren, dem Kaiser den Eid der Treue zu schwören, und andererseits der neue Kaiser auch nachher noch Klagen gegen die Päpste annahm, und Untersuchungen gegen dieselben anstellte, etwas gegen die faktische Abhängigkeit der Päpste von dem Kaiser beweisen, so war doch die Superiorität der Kirche über die weltliche Gewalt, des Papstes über den Kaiser, in dieser Zeit wenigst theoretisch begründet, und im Glauben der Gebildetsten jener Zeit die Theorie von der rechten Staats-Einrichtung schon lebendig. So schon bei Alcuin. epist. 80. ad Carol. R. v. J. 799. Nach der Theilung der großen fränkischen Monarchie blieb das Verhältniß im wesentlichen unverändert: nur erstreckte sich dasselbe nicht mehr blos über einen einzelnen großen Staat, sondern erweiterte sich über das ganze aus der fränkischen Monarchie hervorgegangene Staatensystem, und die Kirche war nun auch in den einzelnen Reichen als eine höhere Auktorität über die Könige anerkannt, um so mehr, da jetzt, sowie auch schon früher die kaiserliche Auktorität als über der königlichen stehend, betrachtet wurde. Als dann bei dem frühen Aussterben der Nachkommen des Kaisers Lothar die römische Kaiserkrone anfangs ein Zankapfel für die übrigen Karolinger war, — dann das Papstthum selbst in den wilden Parteienkampf in Italien, der nach dem Abgange des männlichen Stammes der Karolinger erfolgte, mit hineingezogen und ein Spielball

der Parteien wurde, blieb dennoch der Grundsatz aufrecht stehen: daß die Kaiserkrone vom Papste abhängig sey, und eben die Anerkennung dieses Grundsatzes war die Ursache, daß das Papstthum in den Parteienkampf verwickelt wurde, weil jede um die Kaiserwürde buhlende Partei vor allem sich des Papstes zu versichern suchen mußte. Nur als die römische Kaiserwürde bleibend an Deutschland kam, und die Ottonen und dann Heinrich III. das Papstthum selbst aus den in Italien verwirrenden Parteien befreiten, schien das Papstthum seine Befreiung aus den Händen der italienischen Parteien mit seiner Unterwerfung unter den Kaiser lohnen zu müssen, und in Folge der Uebertragung des Lehens-Systems in die Kirche wurde die Kirche bald völlig von der weltlichen Gewalt abhängig. Diese Abhängigkeit aufzuheben, sowohl für die päpstliche, als auch die bischöfliche Würde die freie Wahl wieder zu erkämpfen und die freie Verleihung des geistlichen Amtes der Kirche selbst wieder zu vindiciren, war der Sinn und die Bedeutung des sogenannten Investiturstreites und des von Nicolaus II. erlassenen Wahldekrets, betreffend die päpstliche Würde. Der Sieg blieb offenbar auf Seite der Kirche. Das Wahldecret des P. Nikolaus führte mit der Zeit wirklich zur freien Wahl der Päpste, und wenn man sagt, der Investitur-Streit habe durch seinen Ausgang in Folge des Calixtinischen Concordats kein anderes Resultat gehabt, als daß die Symbole der Belehnung gewechselt wurden, so vergißt man, daß wirklich darin die Anerkennung des Grundsatzes lag, daß das kirchliche Amt von der weltlichen Gewalt unabhängig seyn müsse, — ein Grundsatz, auf dessen Anerkennung es wesentlich ankam. Denn daß die Forderung Gregor's auf gänzliche Ver-

zichtleiſtung des Inveſtitur-Rechts übertrieben war, und eben in dieſer Uebertreibung nicht durchgehen konnte und durfte, kann nicht in Abrede geſtellt werden. — Während aber der Inveſtitur-Streit und damit das Princip der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche in ihrem weſentlichſten Intereſſe, der Verleihung des geiſtlichen Amtes, von den Päpſten ſiegreich verfochten wurde, kam auch ſchon die weitere Frage der Abhängigkeit des Kaiſerthums vom Papſtthum, der weltlichen von der kirchlichen Gewalt zur Sprache: aber dieſe Frage wurde im Verlaufe des Streites ſelbſt wieder in den Hintergrund geſtellt, und trat erſt ſpäter wieder hervor, wo ſie den langen und heftigen Kampf der Päpſte mit den Hohenſtaufen erzeugte. Indem der Streit der Päpſte mit den Hohenſtaufen zur Sprache gebracht wird, kömmt es wieder nicht darauf an, die Individualität der einzelnen Päpſte in Schutz zu nehmen, und die Heftigkeit und Leidenſchaftlichkeit, mit der auf der Einen, wie auf der andern Seite geſtritten wurde, in Abrede zu ſtellen, ſo wie auch dagegen die Großartigkeit der Geſinnungen, die ſich auf beiden Seiten entwickelte, nicht verkannt werden kann. — Nur das ſoll hier beiläufig bemerkt werden, daß die eigentliche Neuerung von den Hohenſtaufen ausging, und daß die Päpſte nichts anders thaten, als das Syſtem nach ſeinen Conſequenzen vollſtändig zu entwickeln und geltend zu machen, das mit der Wiedererweckung der abendländiſchen Kaiſerwürde durch die Päpſte damals ſchon ins Leben getreten war, welches Syſtem dagegen von den Hohenſtaufen gänzlich verkehrt worden ſeyn würde, wenn es ihnen gelungen wäre, die abſtrakte Idee der alten heidniſchen Imperatorenwürde wieder in das europäiſch-germaniſche Staaten-Syſtem ein-

zuführen. Diese Idee war dem neuen europäisch-germanischen Staaten-Systeme von seiner Gründung an fremd; sie wurde erst wieder aus dem alten römischen Rechte hervorgesucht im Verlaufe der Zwistigkeiten zwischen Kaisern und Päpsten selbst, und war sonach ein alter Fleck auf einem neuen Gewande. Während daher die Päpste den hohenstaufischen Kaisern in ihren Prätentionen auf eine absolute und unbeschränkte Machtvollkommenheit im europäisch-germanischen Staaten-Systeme die Idee des Verhältnißes zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt entgegenstellten, und statt der Abhängigkeit des Papstthums vom Kaiserthume, vielmehr die Superiorität des erstern über das letztere geltend zu machen bestrebt waren, thaten sie nichts anders, als was ihnen nach ihrer geschichtlichen Stellung zu thun nothwendig, und ihres Amtes war. Der Ausgang des langen Kampfes war bekanntlich der völligste Sieg des Papstthums über das Kaiserthum, und die deutliche und unumwundene Anerkennung der Abhängigkeit der weltlichen Gewalt von der kirchlichen, und damit war die Entwickelung des neuen europäisch-germanischen Staaten-Systems, das durch die Wiedererweckung der abendländischen Kaiserwürde im Wesentlichen schon vorhanden war, vollendet. Man kann und muß natürlich über den absoluten Werth dieses Systems von verschiedenen Standpunkten aus verschieden urtheilen, und demnach den endlichen Ausgang des langen Kampfes zwischen Papst- und Kaiserthum, oder zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt bedauerlich oder erfreulich finden: Hier soll nur das wiederholt hervorgehoben werden, daß durch den Ausgang dieses Streites das katholische Princip in seiner Anwendung auf die Organisation des gesamm-

len gesellschaftlichen Lebens, d. i. des Staates — seine letzte Entwickelung und die Idee einer vollkommenen formellen Staats-Einrichtung auf dem Grunde des katholischen Princips ihre völlige Realisirung erhalten habe. Wir haben oben gesehen, wie im alten römisch-byzantinischen Reiche das katholische Princip nur bis zur Anerkennung jener abstrakten Gränzscheidung zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt sich habe geltend machen können: die Unabhängigkeit der kirchlichen Gewalt (des Episcopats) von der weltlichen (des Kaisers) und die Freiheit der Kirche in kirchlichen Dingen war im Allgemeinen anerkannt: aber diese abstrakte Gränze zeigte sich, und wird zu allen Zeiten sich als unzureichend zeigen, um durch Hülfe derselben alle möglichen Collisionen zwischen beiden Gewalten des Staates beizulegen. Ueberhaupt liegt in dem Dualismus zweier obersten Gewalten in Einem und demselben gesellschaftlichen Vereine, für Einen und denselben Zweck ein Widerspruch, und das Princip der innern Entzweiung der Gesellschaft, das eine Zeitlang versteckt liegen bleiben kann, im Verlaufe der Zeit aber und bei fortschreitender Entwickelung des gesellschaftlichen Organismus nothwendig hervortreten und dann in die Abhängigkeit der Einen Gewalt von der Andern und in die Aufstellung und Anerkennung Einer höchsten Gewalt umschlagen muß. Diesen Dualismus zweier höchsten Gewalten im Staate aufzuheben, gelang im byzantinischen Reich durch die ganze Dauer desselben nicht: lange in diesem innern Widerspruche herumbewegt, und durch die Kämpfe der kirchlichen und weltlichen Gewalt zur gänzlichen Ermattung gebracht, ging endlich die politische Selbstständigkeit in dem türkischen Sultanismus unter. Aber im europäisch-ger-

manischen Staatensysteme wurde der Kampf zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt, mit aller Energie männlicher Kraft geführt, in seinem Principe entschieden, — der Dualismus zweier höchsten Gewalten aus dem Staatensysteme hinausgeschafft, und, indem nicht der weltlichen, sondern der kirchlichen Gewalt der Principat zuerkannt wurde, fand die formelle Organisation des gesammten gesellschaftlichen Lebens auf dem Grunde des katholischen Princips ihre Vollendung. (Man vergl. den dritten Aphorismus.) —

Während aber noch der Kampf um die Superiorität zwischen den obersten Gewalten des europäisch-germanischen Staatensystems fortgeführt wurde, ein Kampf, wobei die Anerkennung der kirchlichen Auktorität überhaupt in ihrer rechten Sphäre und ihrem wahren Verhältniße zur weltlichen zum Grunde lag, war bereits jenes Princip der Verneinung aller äußerlichen Auktorität des Episkopats in die Massen der Völker des europäisch-germanischen Staatensystems eingedrungen. Mit dem immer mehr erstarkenden Protestantismus war ein neues Princip in das europäisch-germanische Staatensystem eingedrungen, das in dem Maße, als es erstarkte und Anhänger fand, nothwendig die bis dahin bestandene Organisation der Staaten modificiren mußte. Diese Modification fand im sechzehnten Jahrhundert statt, wo die Kirche den Protestantismus frei aus sich entlassen mußte, und eben gezwungen war, ihre das gesammte gesellschaftliche Leben beherrschende Stellung aufzugeben. Ich habe in dem vorausgehenden Hefte dieser Zeitschrift die objektive Bedeutung dieses geschichtlichen Ereignißes — des Freiwerdens des Protestantismus im europäisch-germanischen Staaten-Systeme auseinandergesetzt: es

galt der völligen Entwickelung des absolut-wahren Christenthums im Bewußtseyn der Menschen, die Erhebung des traditionellen Christenthums zum wahren Begriffe desselben, und ich habe an demselben Orte gezeigt, wie es eben im völligen Interesse der Entwickelung des Christenthums liege, daß der gegen die kirchliche Auktorität entstandene Widerspruch oder der Protestantismus nicht sowohl gewaltsam und äußerlich unterdrückt, als vielmehr innerlich versöhnt werde. Dieß geschieht nur dadurch, daß dem irrigen Begriffe der wahre entgegengehalten, und so durch fortgesetzte Dialektik die Wahrheit immer mehr entwickelt werde. Diese Bedeutung muß das Freiwerden des Protestantismus im europäisch-germanischen Staaten-Systeme gleichmäßig sowohl für den Protestanten, als auch für den Katholiken haben. Liegt aber das Freiwerden im Interesse des Christenthums selbst, resp. der geistigen Bildung des europäisch-germanischen Staaten-Systems vermittelst des Christenthums, so ist auch die dadurch bedingte Modification der Einrichtung des gesellschaftlichen Lebens überhaupt gerechtfertigt, weil sie nothwendig ist. Sollte der Protestantismus äußerlich frei werden, so mußte dem Episcopate die oberste Auktorität im europäisch-germanischen Staaten-Systeme entzogen werden: denn das hätte unter der Auktorität des Episcopats niemals geschehen können, daß dem Protestantismus gleiche Rechte mit dem Katholicismus hätten eingeräumt werden sollen. Aber sowie dem Episcopate die oberste Auktorität im europäisch-germanischen Staaten-System nicht mehr belassen werden konnte, so durfte diese oberste Gewalt auch nicht an die Anhänger des Protestantismus und an die von ihnen aufgestellte kirchliche Behörde übergehen: denn so

würde

würde der Katholicismus im ganzen europäisch-germanischen Staaten-Systeme gewaltsam unterdrückt worden seyn, wie dieß in einzelnen Ländern desselben geschehen ist: es wäre aber eben dadurch keine innere Versöhnung zwischen Protestantismus und Katholicismus möglich geworden, und der Gang der geistigen Entwickelung würde eben dadurch gestört worden seyn. Vielmehr liegt es eben so sehr im Interesse der Entwickelung des geistigen Lebens der neuern Zeit, den Katholicismus, sowie den Protestantismus frei neben einander sich bewegen zu lassen, und dem Einen gleiche Rechte neben dem Andern einzuräumen, und zwar eben so lange, bis die Gegensätze sich völlig entwickelt haben — in ihrer völligen Entwickelung aber bis in ihre äußersten Consequenzen die Wahrheit oder der Irrthum des Einen oder des Andern Princips völlig aufgedeckt ist, und eben dadurch der Gegensatz allmählig von selbst verschwindet. Sollen aber der Katholicismus und der Protestantismus neben einander gleiche Rechte erhalten, und dieselben beiden gesichert werden, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß über beide eine höhere Macht gestellt wird, der sie beide gleichmäßig unterworfen sind. Von dieser ist sofort das Maß der Freiheit beider zu bestimmen, und die Gränzen ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit. Denn eine unbeschränkte Freiheit kann auch hier nicht statt finden, weil diese überhaupt allen Begriffen gesellschaftlicher Ordnung widerspricht. Und diese über Protestantismus und Katholicismus gleichmäßig gestellte Macht wurde im sechzehnten Säkulum in die Hände der damaligen Besitzer der weltlichen Gewalt in den europäisch-germanischen Staaten gelegt, und ging auf ihre Nachkommen über. So wurde die Staats-Einrichtung

wesentlich geändert: weder das katholische, noch das protestantische Princip ist das ausschließend herrschende, sondern eine über beide gestellte neutrale Macht, die die wesentliche Aufgabe hat, gleichmäßig die Freiheit beider Principien, in welche die gesammten Völker des europäisch-germanischen Staatensystems getheilt sind, sicher zu stellen. Dieß kann aber nur dadurch geschehen, daß diese neue oberste Gewalt, die in dem europäisch-germanischen Staatensysteme hervorgetreten ist, indem sie beiden Confessionen gleiche Rechte sichert, auch beide gleichmäßig von sich abhängig erklären muß. Und damit ist der Zustand unserer dermaligen Staats-Einrichtung bezeichnet, und zugleich gerechtfertigt *). Katholicismus und Protestan-

*) Wenn hier von einer Abhängigkeit der Kirche vom Staate gesprochen wird, so versteht es sich, daß nicht jene Abhängigkeit gemeint seyn könne, in Folge welcher die weltliche Gewalt zu gleicher Zeit als Kirchen-Gewalt sich geltend machen will, sondern die hier gemeinte Abhängigkeit der Kirche vom Staate ist nichts anders, als jene Stellung der weltlichen Gewalt über die Kirchen, durch welche die freie Bewegung der verschiedenen Confessionen neben einander in einer und derselben Gesellschaft überhaupt nur möglich ist. Demnach besteht das der weltlichen Gewalt unter den gegebenen Verhältnißen beigelegte Recht wesentlich nur darin zu verfügen, was nothwendig ist, damit die verschiedenen Confessionen neben einander sich frei bewegen können. Der Zweck, der der weltlichen Gewalt hiemit eingeräumten Befugniß ist demnach eben die Freiheit der Kirchen, und die wesentliche Aufgabe der weltlichen Staats-Gewalt unserer Zeit wäre also wirklich nur diese, nicht zur Kirchen-Gewalt sich aufzuwerfen, sondern

tismus bilden in Folge vorausgegangener geschichtlicher Ereignisse einen Gegensatz, durch welchen die Entwickelung des Christenthums, und damit unsere ganze geistige Bildung nothwendig hindurchgehen muß. Weil dieser Gegensatz nun Einmal nothwendig geworden, so hat er eben darin den Grund seines Rechts überhaupt zu seyn, und sich äußerlich zu entwickeln. Darin liegt die Rechtfertigung der bestehenden Religionsfreiheit. Aber diese Freiheit kann keine unbeschränkte seyn. — Die nothwendige Beschränkung kann aber weder von der Einen noch von der Andern Confession ausgehen, weil dadurch der Begriff der Gleichmäßigkeit des Rechts beider aufgehoben wäre: — demnach müssen beide einer höhern und über beide gestellten Macht unterworfen seyn; und damit ist die momentane Abhängigkeit der Kirche (oder vielmehr der bestimmten Kirchen, die in unserem gesellschaftlichen Leben vorkommen) von der weltlichen Gewalt gerechtfertigt.

Sechster Aphorismus. Die Zukunft.

Aus allem, was im vorausgehenden Aphorismus zur Rechtfertigung der faktisch bestehenden Staats-Einrichtung gesagt wurde, ersieht man die dermalen faktisch bestehende Staats-Einrichtung, betreffend das Verhältniß zwischen Kirche und Staat, nur in Bezug auf die gegebenen geschichtlichen Verhältnisse gerechtfertigt und in Schutz genommen, daß dieses dem-

---

dafür nur zu sorgen, daß den verschiedenen im Staate befindlichen Confessionen die möglich-größte religiöse Freiheit zu Theile werde, ohne daß dadurch der Friede der Gesellschaft gestört werde.

nach nur als relativ-recht, nicht aber als absolut-recht bezeichnet wurde in dem Sinne, als ob dieß das non plus ultra aller Entwickelung der Organisation der Staaten wäre. Wir können uns in Folge der eben gegebenen Apologie der faktisch bestehenden Verhältniße mit der Vergangenheit und der Gegenwart ausgesöhnt halten, ohne daß wir deßhalb annehmen dürften, daß die Zeit stehen bleiben, und daß dieselbe aus der Gegenwart in keine Zukunft fortrücken sollte. Wir müssen vielmehr annehmen, daß dieser Zustand der Dinge nur ein transitorischer sey; daß demnach auch die gegenwärtige Stellung zwischen Kirche und Staat nur die rechte Stellung für eine bestimmte Zeit, nicht aber für immer sey, und wir würden demnach völlig Unrecht haben, wenn wir das Zeitlich-Rechte für das Ewig-Rechte erklären wollten. Wollten wir nach der Weise vieler unserer Zeit den dermals faktisch bestehenden Zustand unserer Staats-Einrichtung in Bezug auf das Verhältniß zwischen Kirche und Staat als den absolut-rechten, als das Ideal einer vollkommenen Staats-Einrichtung erklären, so müßte man zuvörderst annehmen, daß die gleiche Freiheit des Protestantismus neben dem Katholicismus und umgekehrt dieses neben jenem für alle Zeiten bestehen müsse. Aber der Katholicismus und der Protestantismus sind zwei einander geradezu entgegengesetzte Principien: ist das Eine von beiden wahr, so ist das Andere nothwendig falsch, denn das Eine ist die Negation des Andern. Wollte man daher annehmen, daß, wenn auch das Eine von beiden Principien als das falsche entschieden und allgemein erkannt seyn wird, dasselbe gleichwohl für alle Zeiten das Recht haben solle, frei neben dem Andern sich fortzubewegen, so hieße das soviel,

daß überhaupt der Irrthum ein Recht habe, zu seyn, und daß die Wahrheit neben ihm keine größeren Ansprüche zu machen hätte. Aber der Irrthum hat nur ein Recht zu seyn, so lang der Schein des Wahren an ihm ist, und als er sofort selbst noch zur Erscheinung des Wahren, die ja ein successiver Prozeß ist, gehört. Wir müssen es im Interesse der Menschheit hoffen, daß eine Zeit kommen werde, wo man unter zwei einander geradezu entgegengesetzten Principien das Eine oder das Andere, als das Wahre, oder beide als falsche erkennen wird, und dann ist das Falsche immer auch rechtlos. — Außerdem aber, daß man für alle Zeiten eine gleiche Religionsfreiheit, und gleichmäßige Rechte der entgegengesetztesten religiösen Glaubensweisen als das wahre Recht und den Staat, der dieselben gewährt, als den vollkommenen Staat erklären müßte, müßte man auf gleiche Weise die Abhängigkeit der kirchlichen von der weltlichen Auktorität, oder vielmehr die Nicht-Abhängigkeit der weltlichen Auktorität von der kirchlichen, wie sie gegenwärtig besteht, als das Rechte, das für alle Zeiten das Rechte ist, erklären, was nach dem im zweiten Aphorismus Angegebenen dem Ideale einer vollkommenen Staats-Einrichtung gerade entgegen ist. Sollte die Auktorität der weltlichen Fürsten als die oberste Auktorität für alle Zeiten behauptet werden können, so müßte sie als die von Gott für alle Zeiten aufgestellte höchste Auktorität nachgewiesen werden können: das aber widerspricht wenigstens den Principien des Protestantismus und Katholicismus auf gleiche Weise. Demnach steht zu hoffen, daß auch die weltliche Gewalt ihren dermaligen Supremat dereinst wieder unter das Gesetz der einst allgemein anerkannten, wahren Religion stellen

werde, und unter die von dieser sanktionirte oberste Auktorität. — Ob aber diese Religion, der sich am Ende alle Gewalt unterwerfen muß, der Katholicismus, oder der Protestantismus oder irgend eine andere Religion seyn werde, darüber mag die Zukunft entscheiden: die Zukunft aber ist das Resultat des Conflikts der sittlichen Kräfte, die in der Gegenwart lebendig sind, und die nur im Gewissen ihr höchstes Gesetz haben. —

Gengler.

Ueber öffentliche oder liturgische Beichten.

Zu den mancherlei Vorschlägen kirchlicher Verbesserungen, welche in unserer Zeit entweder ein blinder reformatorischer Instinkt, oder ein in Beziehung auf das Bedürfniß sicheres in Beziehung auf die Mittel aber unklares Gefühl hervorgebracht hat, gehört auch der angedeutete. Seit zwei Jahrzehenten sind in Verbindung mit der sogenannten liturgischen Communion, welche hin und wieder wirklich eingeführt wurde, auch litürgliche oder öffentliche Beichten in Antrag gekommen; doch ist nicht bekannt geworden, daß eine kirchliche Oberbehörde diesen Vorschlag gebilligt oder ihm eine wirkliche Folge gegeben hätte, wiewohl mir auch keine Mißbilligung desselben von dieser Seite her bekannt geworden ist. Nur ganz neuerlich hat man vernommen, daß einzelne Pfarrer eigenmächtig anfangen solche öffentliche oder allgemeine Beichten in ihren Gemeinden einzuführen oder wenigstens einführen zu wollen,

und sich dadurch ihres Geschäftes in der Privatbeichte zu entledigen, die letztere selbst aber auf diese Weise zu abvogiren suchen; einen solchen Versuch berichtete die allgemeine Kirchenzeitung Jahrg. 1831. Nro. 183. in einem etwas confusen Artikel aus dem Westerwalde trierischen Bisthums-Antheils, und etwas ähnliches verlautete in einigen namhaften Fällen unlängst von mehrern Pfarrern unseres inländischen Bisthums. Diese Vorgänge veranlassen mich hier einige Bemerkungen aus dem katholisch-kirchlichen Standpunkt über das Projekt öffentlicher und allgemeiner Beichten niederzulegen.

1) Diejenigen, welche anstatt der bisherigen Privatbeichte eine allgemeine eingeführt wünschen oder selbst einzuführen versucht haben, müssen von der positiven Verbindlichkeit zu einem specificirten Sündenbekenntniß abgesehen, des Glaubens seyn, daß ein Bekenntniß der Sündhaftigkeit im Allgemeinen soviel sey als die detaillirte Selbstanklage über die Sünden und Vergehungen, deren sich ein ernster Mensch bei der Erforschung seines Gewissens bewußt wird; daß die Erinnerung an die menschliche Sündhaftigkeit dieselbe Reue in Ansehung der bisherigen Lebensweise und dieselben Entschlüsse in Betreff der vorzunehmenden Besserung zu erzeugen vermöge, wie das sorgfältige Eingehen in alle Falten des eigenen Innern und das klare Ueberblicken seines gesammten moralischen Zustandes; daß endlich eine Beichtrede vor der versammelten Gemeinde, die an die menschliche Sündhaftigkeit an die Gnade Gottes und die durch Christus erworbene Vergebung erinnert, zur Selbsterkenntniß, Reue, Besserungsvorsätzen und Gemüthsberuhigung ebensoviel beitragen könne, als die individuelle

Anstrengung des Beichtenden und die Gewissensfragen, der Zuspruch und die Räthe von Seite des Beichtigers mit der auf diese individuelle Verhandlungen folgenden Absolution. Dieses Glaubens, sage ich, müssen diejenigen seyn, welche die allgemeine Beichte an die Stelle der privaten setzen wollen; denn wären sie es nicht, so bliebe ihnen zur Rechtfertigung ihres Vorschlags nur die Ausrede der großen Beschwerlichkeit des Beichtigeramts, oder der fehlerhaften Weise, wie es gewöhnlich verwaltet, oder endlich der Strenge die damit dem Büßer selbst aufgelegt wird, — Ausreden, die nicht der Beichtanstalt der Kirche, sondern denen zur Unehre gereichen, welche dazu ihre Zuflucht nehmen, indem sie mit der ersten nur ihre Faulheit, mit der zweiten ihre Unfähigkeit Etwas fehlerhaftes besser zu machen, mit der dritten die Unkenntniß ihres Berufes bekennen, welcher nicht ist dem Sünder Ruhepolster für seinen moralischen Schlaf unterzuschieben, sondern ihn daraus zu wecken und in stäter Wachsamkeit zu erhalten.

2) Aber selbst in jener Voraussetzung, welche ich als den Ausgangspunkt des projektirten Vorschlags angenommen habe, liegt mehr als ein religiös-psychologischer Irrthum, wie es jedem einleuchten muß, der unbefangen und mit einiger Kenntniß der menschlichen Seele ausgerüstet die Wirksamkeit der einander gegenübergestellten Gegensätze unter sich vergleichen und beurtheilen will. Der Grundirrthum liegt aber in der Verwechselung der Sündhaftigkeit mit der Sünde sowohl im Begriffe als nach der Sache. Der Gegenstand nämlich der allgemeinen Beichte kann allein seyn die Sündhaftigkeit des Menschen, nicht aber seine wirklichen Sünden, denn

bekennt er dieſe vor dem Prieſter oder vor andern, ſo wird ſeine Beichte ebendamit eine beſondere. Die Sündhaftigkeit aber iſt nicht das Beſondere eines Menſchen, ſondern Etwas allgemeines und in Allen, ſie iſt ebendarum auch nicht das Ganze und der Inbegriff der wirklichen Sünden, wie ſie ſich im Einzelnen finden mögen, denn ſelbſt dieſes Ganze — der unſittliche Geſammtzuſtand desſelben iſt wieder ein Beſonderes und in jedem Sünder anders. Allgemein und gleich in Allen iſt eben nur die Sündhaftigkeit als diejenige Form, mit welcher behaftet der Einzelne ſich im moraliſchen Bewußtſeyn findet, und die ganze Menſchheit ſich in der moraliſchen Erſcheinung darſtellt; ſie iſt die Folge theils der Beſchränktheit und Unvollkommenheit des Endlichen überhaupt, theils jenes nach der Erfahrung über den Menſchen waltenden Verhängniſſes, dem zufolge ſelbſt das Gute in ihm nur im Gegenſatz und Kampfe mit dem Böſen ſich entwickeln kann, weßwegen die Sündhaftigkeit auch nicht blos den Gegenſatz, ſondern ſelbſt die Beſchaffenheit des Guten in uns mitbezeichnet, indem ſie ſogar unſern Tugenden ſich beimiſcht und ſie — wenigſtens im gegenwärtigen Zuſtande — nicht zu jener Vollkommenheit gelangen läßt, die uns das Ideal des reinen Sittengeſetzes vorhält. Die Sünde hingegen iſt keine Form, ſondern Etwas concretes, eine Sache und Wirklichkeit, nämlich die wirkliche Geſinnung und That des Menſchen in einer beſtimmten moraliſchen (eigentlich unmoraliſchen) Richtung, ebendarum in dieſer ihrer Beſtimmtheit Nichts allgemeines und gleiches, ſondern Etwas beſonderes und verſchiedenes in jedem Einzelnen, d. h. der Eine ſündigt in dieſem, der Andere in jenem, und wenn auch zwei dieſelbe Sünde zu begehen ſcheinen, nach

dem Aeußerlichen der That, so ist es doch nicht dieselbe in Ansehung des übrigen, was auf die Bestimmung des ganzen Charakters der Handlung Einfluß hat. Sie ist überall der Gegensatz eines bestimmten Guten einer bestimmten Tugend, diese im Subjekt ebenso ausschließend, wie sie von der Tugend ausgeschlossen wird; und folglich die Sünde — die wirkliche — in Beziehung auf sie selbst durchgehends Etwas bestimmtes und besonderes, wie in Beziehung auf das Subjekt Etwas individuelles.

3) Gehen wir nun von dieser Unterscheidung der Sündhaftigkeit und Sünde über zur Beichte oder zum Bekenntniße, so ist wohl gewiß, daß es ein Bekenntniß der Sündhaftigkeit, wie der wirklichen Sünden giebt, aber eben so gewiß, daß beiderlei Bekenntniße in Ansehung ihres Inhalts, ihrer Absicht und Wirkung von einander wesentlich verschieden sind, und darum keines die Stelle des andern vertreten kann. In einem Zeitalter, wo der große Haufe derer, welche auf Intelligenz Anspruch machen, seine Virtuosität im Generalisiren und in der Auffindung von Formen sucht, welche auf Alles und überallhin passen ohne die Dinge selbst zu berühren, kann zwar auch jener Unterschied übersehen werden, aber ebendarum muß man gegen jenes Streben immer zuerst die Verwirrung der Begriffe und Sachen aufdecken, weil damit allein schon eine Menge nutzloser Projekte abgeschnitten werden. Es giebt also ein Bekenntniß der Sündhaftigkeit, die in allen Menschen ist, und darum jenes für Alle; es ist der Akt zunächst der Wahrheit, gemäß dem Apostel: so wir sagen, wir haben keine Sünde, so trügen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns — 1 Joh. 1, 8.; es ist zweitens ein Akt der Demuth,

daß wir uns nicht für vollkommener halten als wir wirklich sind, gemäß dem andern Spruche: so wir aber unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergiebt und reiniget uns von aller Untugend — ebendas. V. 9. Daß aber hier von der allgemeinen Sündhaftigkeit die Rede sey, die sich in Allen und darum auch in den Gerechtfertigten findet, zeigt der 10. Vers, wo ausdrücklich von dem vergangenen Zustande gesprochen wird, und daß der Apostel K. 2. V. 1. sagt: meine Kindlein, solches schreibe ich euch, auf daß ihr nicht (wieder) sündiget. Darum kann auch die Vergebung und die Reinigung von aller Untugend, welche diesem Bekenntniß als Wirkung zugeschrieben wird, keine andere seyn als jene langsame, wodurch wir im steten Fortschreiten im Guten unter Gottes Beistand die Sündhaftigkeit als Form der Unvollkommenheit immer mehr in uns schwächen, ohne sie doch wenigstens in diesem irdischen Zustande ganz tilgen zu können. Anders lautet es in Beziehung auf die wirklichen Sünden und den nicht blos formellen, sondern individuellen und concreten Zustand der Sünde. Zwar giebt es auch für diesen, d. h. für diejenigen, die sich darin befinden, ein Bekenntniß, und es ist die Tendenz dieses Aufsatzes die Nothwendigkeit und Unersetzbarkeit dieses individuellen Bekenntnißes zu zeigen, aber hier ist das Bekenntniß nur Mittel zu Etwas weiterem, es schafft für sich allein noch keine Vergebung der Sünden, noch keine Reinigung von aller Untugend; auf diesen Zustand finden die obigen Worte des Apostels keine Anwendung, von ihm gelten vielmehr und für ihn stehen geschrieben jene andern Sprüche: thut Buße, bessert euch — Matth. 3, 2; 4, 17; und der Auftrag an die Apostel: denen

ihr die Sünden erlassen werdet, denen werden sie erlassen seyn, und denen ihr sie behalten werdet, denen werden sie behalten seyn — Joh. 20, 25; und die Aufforderung Eines unter ihnen: bekennet also einander eure Sünden und betet für einander, auf daß ihr geheilt werdet. So unterscheiden sich also die zwei Bekenntniße, der allen Menschen gemeinsamen Sündhaftigkeit, und der dem eigentlichen Sünder besondern Sünden: das Erste geschieht zunächst Gott und zwar vorzüglich ihm, und hat die Absicht der Ausdruck des Gefühls unserer Unvollkommenheit, der Ausdruck unserer Demuth zu seyn, zur Wirkung aber nur die stäte Aufmerksamkeit auf uns selbst und das Bestreben nach größerer Vollkommenheit; das Andere geschieht zwar auch Gott, doch nicht ihm allein, sondern zugleich den Menschen, vorzugsweise und wenigstens denjenigen, welche dem Sünder rathen und helfen können, welche für sich vor andern mit der Wissenschaft des Heils ausgerüstet, von der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen mit der Sorge für die Gewissen der Einzelnen beauftragt, von Christus selbst vermöge ihres apostelgleichen Berufes zur Erlassung oder Behaltung der Sünden bevollmächtigt, die Fähigkeit und die Pflicht haben, den Sünder dem Reiche Gottes zu gewinnen, welche Gewinnung oder Wiedergewinnung durch die Zwischenakte des Bußgeschäftes die entferntere Wirkung jenes individuellen Bekenntnißes oder der Privatbeichte seyn soll.

4) Aus dem dargelegten Unterschiede des allgemeinen und speciellen Sündenbekenntnißes wird es klar, daß keines die Stelle des andern vertreten, keines durch das andere ersetzt werden kann, schon allein darum, weil es zwei verschie-

dene Gemüthszustände sind, welche sich darin aussprechen, deren jeder seine eigenthümliche Ausdrucksweise hat und sie in einer naturgemäßen kirchlichen Einrichtung behalten muß. Damit haben wir den anthropologischen Grund der Einrichtung unserer Kirche gefunden, welche neben dem allgemeinen Bekenntniß menschlicher Sündhaftigkeit immer noch ein Besonderes für nothwendig gehalten und gefordert hat, jenes von Allen, weil Alle Menschen sind und selbst bei dem redlichsten Streben nach christlicher Vollkommenheit Menschen bleiben, dieses nicht von Allen, sondern nur von denjenigen, in welchen das Verhältniß der gottgefälligen Gesinnung im Ganzen und wesentlich gestört ist, und an die Stelle des Strebens nach christlicher Vollkommenheit das Entgegengesetzte in irgend einer sündhaften Richtung oder in mehrern derselben getreten ist, d. h. in der Katechismus-Sprache, welche sich im Stande der Sünde, im Stande schwerer Sünden befinden. Die Kirche begriff aber die Nothwendigkeit dieses letztern Bekenntnißes nicht bloß als eine naturgemäße in anthropologischer Hinsicht, sondern auch als eine in den positiven Heilsanstalten Christi begründete, als integrirende Institution im Ganzen der Anordnungen, wornach die hochwichtige Anstalt der Sündenvergebung seinem Willen gemäß von der Kirche verwaltet werden sollte; und es scheint nun, nachdem der psychologische Irrthum aufgedeckt ist, der dem Versuche die Privatbeichte durch eine allgemeine zu verdrängen zu Grunde liegt, auch zweckdienlich, eben denselben aus dem positiv-christlichen und kirchlichen Standpunkte zu beleuchten.

5) Betrachten wir die Privatbeichte und die seelensorgerliche Thätigkeit des Geistlichen bei derselben zuerst aus dem

allgemeinen pastoralistischen Gesichtspunkt. Hier ist es wohl keinem Zweifel unterworfen, daß der Seelsorger neben den andern Obliegenheiten seines Amtes auch die besondere Verbindlichkeit habe, die eigentlichen Sünder zur Buße zu rufen, sie zu bekehren und ihnen in diesem ganzen Geschäfte behülflich zu seyn; eine Verbindlichkeit, die zu den ersten des christlich-geistlichen Amtes gezählt werden muß, nachdem die Predigt des Evangeliums mit dem Rufe zur Buße begonnen — Matth. 4, 17; Marc. 1, 14. 15; Luc. 5, 22 ff.; und damit geendet — Luc. 24, 47; Joh. 20, 21—23. und Christus selbst den Zweck seiner Sendung darein gesetzt, die Sünder zur Buße zu rufen. — Luc. 5, 32; 19, 10; Matth. 18, 11; Marc. 2, 17. Nun ist aber nichts so individuell als die menschlichen Neigungen und Leidenschaften, als die Verirrungen und Ausschweifungen aus denselben in das Böse, also nichts so individuell als die wirklichen Sünden der Menschen, und darum nichts so individuell als die Bekehrung und Besserung des Sünders; hat also der Seelsorger die Amtspflicht, diese Bekehrung zu veranlassen, diese Besserung zu leiten, und will er ihr auf eine wirksame Weise nachkommen, so muß er vor Allem den individuellen Zustand des Sünders kennen, und alsdann ihn diesem individuellen Zustande gemäß behandeln. Nun giebt es zwar mehr als einen Weg, wie der Seelsorger zur individuellen Kenntniß des Sünders gelangen kann, als da ist die eigene Beobachtung desselben in seinem äußern Benehmen in seinen Reden und Handlungen, der allgemeine Ruf, Nachrichten und Anzeigen von zuverläßigen Personen; aber der kürzeste, an sich zuverläßigste, für den Seelsorger selbst am wenigsten gehäßige Weg ist das freiwillige Bekenntniß des

Sünders selbst, geschehend mit seinem vollen Vertrauen zu dem Priester, und in der Absicht sich seiner Belehrungen, seines Rathes und seiner Vorschriften zu seiner Besserung zu bedienen, und dann von ihm dem Organe Christi die Worte zu vernehmen: dir sind deine Sünden vergeben — Matth. 9, 2; Luc. 5, 20. Dieß ist die Privatbeichte, und in diesem Zusammenhange stellt sie sich dar mit der ausgesprochenen Tendenz Christi und des Evangeliums, mit dem positiven Amte und der Amtspflicht des Seelsorgers, und der einzig möglichen fruchtbaren Verwaltung dieses Zweiges der Pastoration; so hat sie in der Kirche von jeher bestanden, und so besteht sie noch selbst im Glauben des Volks, in einem Gefühl und Drange derjenigen, die sich in ihrem Gewissen beunruhigt finden, und die Ruhe ihres Herzens in den Verheißungen Christi mittelst einer vernünftigen und wahrhaft wirksamen Anwendung auf sich selbst suchen. Das Bedürfniß der sündigen Seele sich mit Gott wieder in ein harmonisches Verhältniß zu versetzen, die Versicherungen und Anordnungen Christi, wodurch dem sich bessernden Sünder Vergebung seiner Sünden zubereitet ist, das gegründete Mißtrauen des Sünders auf sich selbst, und sein Zutrauen zu demjenigen, dem in der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums, wie die Ausspendung aller übrigen Heilsmittel, so auch dieses anvertrauet ist, — die innere Consequenz dieser einzelnen Begriffe, der innere Zusammenhang dieser Thatsachen war durch sich selbst geeignet, ebensowohl den Sünder zu einem detaillirten Bekenntniß seiner Sünden, als den Priester zu veranlassen, ein solches aus dem Sünder hervorzurufen. Ohne das Gefühl dieser innern Consequenz und dieses innern Zusammenhangs der

Dinge würden weder die Priester der Kirche den Gläubigen die Last eines speciellen Sündenbekenntnißes haben aufladen können, noch die Gläubigen sie getragen haben, denn ohne jenes Gefühl ist ein solches Bekenntniß allerdings eine Last; aber wo die klare Erkenntniß oder auch nur das Gefühl des Consequenten und Sachgemäßen vorhanden ist, bricht sich dieses von selbst seine Bahn, und so erklärt sich auch der Ursprung des speciellen Sündenbekenntnißes aus ihm selbst, ohne daß man nöthig hat ihn in dieser oder jener einzelnen Schriftstelle zu suchen oder ihn daraus nachzuweisen. Wie Vieles hat sich in der lebendigen Entwickelung der christlichen Institutionen gestaltet, dessen Ursprung in keiner einzelnen Schriftstelle nachzuweisen ist, und ohne daß diejenigen, durch welche es sich entwickelte, an eine solche dabei gedacht hätten? Alle ersten Entwickelungen gehen unmittelbar aus dem Leben, aus der allgemeinen Bewegung der Geister hervor, und erst, wenn jene dastehen, macht sich die Reflexion über sie her, und sucht ihren Ursprung aus Einzelnheiten zu erklären, wobei sie ebenso oft Gefahr lauft den wahren Grund zu verfehlen, als wenn sie ihn verfehlt hat zu behaupten, Dieß oder Jenes hätte nimmer entstehen sollen. Uebrigens wäre es ein Leichtes, das Gesagte mit einer Menge von Beispielen zu belegen; doch mag es an einem in einer unbestrittenen Sache genügen. Die Predigt bildet in allen christlichen Kirchen einen wesentlichen Bestandtheil des öffentlichen Cultus, ihr Formales, wie ihr Inhalt ist überall im Wesentlichen Dasselbe, und überall ist man von ihrer Nothwendigkeit, von der Verbindlichkeit sie zu hören, wie zu halten überzeugt. Ich möchte aber doch die Schriftstelle oder die Schriftstellen sehen, aus welchen man

den

den Beweis für ihre Nothwendigkeit, für die Verbindlichkeit des Predigers sie zu halten, und der Gemeinde sie zu hören auf eine Weise führen könnte, daß daraus eine bestimmte Anordnung Christi über diesen Punkt hervorgienge? Die zwei einzigen Thatsachen finden sich in der Schrift, daß Christus selbst zum Heile der Menschen sein Evangelium gepredigt, und daß er es seinen Aposteln ebenfalls zu predigen aufgetragen; aber wann, wo, wie oft und wie? darüber finden wir von ihm mit Worten nichts verordnet, wohl aber haben wir sein eigenes Beispiel deßfalls vor uns, und auf dem Grund jener zwei Thatsachen und des eigenen Beispiels Christi hat sich unter Berücksichtigung des christlichen Bedürfnißes die Predigt mit bestimmten Formen als stehende Einrichtung schon in den ersten Jahrhunderten gestaltet, und seitdem in der Kirche sich erhalten, ohne daß es Jemanden eingefallen wäre an ihrer biblischen Begründung zu zweifeln, oder der Bequemlichkeit wegen, oder auch darum, weil laue Christen sie selten oder gar nicht mehr besuchen, sie durch Etwas leichteres ersetzen zu wollen — ganz schlechte Prediger etwa ausgenommen.

6) Ganz Dasselbe läßt sich nun auch auf die biblische Begründung des speciellen Sündenbekenntnißes anwenden, und von ihm sich nachweisen. Wir haben in Ansehung seiner auch nicht mehr als zwei Thatsachen von Seite Christi, die eine was er selbst für die Bekehrung und Besserung der Sünder gethan, die andere was er deßfalls seinen Aposteln aufgetragen. Die zweite ist in den schon angeführten Stellen — Luc. 24, 47; Joh. 20, 21—23 — enthalten, und erwartet ihre rechte Auslegung ohnehin von der ersten; ich werde mich da-

her mit dieser zunächst befassen. Man ist besonders seit der Reformation der Ansicht, das Thatsächliche — was Christus selbst für die Bekehrung und Besserung der Sünder gethan, — bestehe darin, daß er den Menschen die Liebe Gottes, seine väterliche Nachsicht gegen ihre Sünden, seine Versöhnlichkeit verkündet, daneben sie durch seine Lehre zur Sinnesänderung und Besserung aufgefordert, die Vollführung derselben aber der Kraft seines Wortes überlassen habe, endlich zur Bekräftigung alles dessen für die Sünder und die Sünden der Welt gestorben sey, und nun zur Rechten des Vaters für sie bitte. Es ist dieß unzweifelhaft ein Cyclus biblischer Ideen, und darum auch in der katholischen Kirche festgehalten; wenn man aber aus diesen Ideen gegen das specielle Sündenbekenntniß argumentirt, und es darum als unnütz, als biblisch und christlich nicht begründet bekämpft, so kann man dieß nur mit gänzlicher Ignorirung anderer ebenso biblischer und christlicher Thatsachen, bei denen es um so mehr zu verwundern ist, daß sie auch katholischen Dogmatikern in der Behauptung der Privatbeichte entgangen sind; wenigstens habe ich sie von keinem benützt gefunden. — Christus hat nämlich nicht blos eine allgemeine Vergebung der Sünden verkündigt, sondern auch die Sünder wirklich zu bekehren und zu bessern gesucht, und er hat dieß gesucht nicht in einer Predigt von allgemeinen moralischen Lehren, in einer Predigt vor Jedermann und für Jedermann, sondern durch individuellen Verkehr, in welchen er sich mit den Sündern setzte, durch Gespräche, welche er mit ihnen anknüpfte und worin er ihnen das Herz rührte, durch individuelle Belehrungen, welche er ihnen ertheilte, mit einem Worte — durch individuelle Behandlung der Sünder. Dieser

widmete er einen bedeutenden Theil seiner öffentlichen Wirksamkeit, und darum nehmen die Erzählungen dieser einzelnen Geschichten auch einen bedeutenden Abschnitt in unsern Evangelien ein: wie er bei zufälligem Zusammentreffen mit Sündern jeden Anlaß benützte, sie zur Erkenntniß ihrer selbst, zum Geständniß ihrer Sünden und zu bessern Gesinnungen zu bringen, wie die Samariterin am Jakobsbrunnen — Joh. 4, 7—27; wie er sie selbst aufsuchte, mit ihnen zu Tische gieng, von ihnen eingeladen oder sich selbst einladend in derselben Absicht und mit demselben Erfolg, wie bei Matthäus und Zakchäus — Matth. 9, 9—17; Luc. 19, 1—10; wie er im Bewußtseyn dieser seiner edelsten Absicht die Vorwürfe und Lästerungen seiner Feinde zurückwieß — Luc. 15, 2. ff.; Matth. 11, 16—20, und selbst diese Vorwürfe benützte, um die zu bessern, welche sie machten, wie Luc. 7, 36—50; wie er diejenigen, welche für Besserung unempfänglich waren, durch Vorhaltung ihres Sittenspiegels wenigstens nöthigte, eine minderschuldige, der Besserung empfängliche Sünderin frei ausgehen zu lassen, wie das im Ehebruch ertappte Weib — Joh. 8, 3—11; wie er endlich vorzüglich auch seine Krankenheilungen dazu benützte die Sünder geistig gesund zu machen, den Blinden nebst dem leiblichen Auge auch das der Seele zu öffnen, den Tauben neben dem äußern Gehör auch das innere für die Stimme Gottes wieder zu geben u. s. w., und zum Schluße jeden Geheilten mit den Worten zu entlassen; sey getrost, deine Sünden sind dir vergeben! So reich ist die Geschichte Christi an Beispielen, wie er nicht bloß gepredigt, was zur Bekehrung der Sünden dienen konnte, sondern wie er sich um die Bekehrung der Einzelnen persönlich und indivi-

duell bemühet; nur in wenigen Fällen erzählen uns die Evangelien diese Bemühungen umständlicher, in den meisten lassen sie uns sein Verfahren nur errathen, im Ganzen aber gewähren sie von der Handlungsweise des Erlösers das historische Bild, daß gleichwie er oft gesagt, er sey in die Welt gekommen, die Sünder zu suchen und selig zu machen, er sein Wort auch durch die That gelöset, und nachdem er sein ganzes öffentliches Leben zu ihrer Bekehrung gewidmet, es zuletzt für sie gelassen habe. Aus diesen geschichtlichen Thatsachen lassen sich nun folgende, meines Erachtens vollkommen begründete Folgerungen ableiten. — Erstens das Beispiel, die eigene Handlungsweise Christi ist ebensowohl eine Vorschrift, wie sein bloßes Wort; dieß wird im Allgemeinen anerkannt, indem es zu den eigenthümlichen Vorzügen des Christenthums gerechnet wird, daß in seinem Stifter nicht bloß ein Lehrer in Worten, deren die Menschheit außer ihm noch viele gehabt, sondern zugleich auch ein Vorbild und Muster erschienen sey, das ihr fehlte; dieß wird ebendarum in Beziehung auf unser persönliches sittliches Verhalten im Besondern anerkannt; dieß muß also um der Consequenz willen auch in Beziehung auf den öffentlichen oder amtlichen Charakter Christi anerkannt werden, in welcher Beziehung nicht blos seine wörtlichen Aufträge, sondern auch sein Beispiel und eigenes Thun Vorschriften für diejenigen sind, welche Christus mit demselben Amt und öffentlichen Charakter bekleidet, mit welchem der Vater ihn bekleidet hatte; und in der That verwieß er seine Apostel auf sein Beispiel, wie auf eine Vorschrift — Joh. 13, 15; 15, 4. 5. — Zweitens das Beispiel Christi, wie er nicht blos Buße und Vergebung der Sünden predigte, sondern die Sün-

der wirklich bekehrte und persönlich mit ihnen darauf eingieng, mußte eine Vorschrift zunächst für die Apostel seyn und von ihnen dafür angesehen werden, wie sie nämlich dem ihnen zu Theil gewordenen Berufe in dieser Richtung nachzukommen hatten; insbesondere lag in jenem Beispiele der Schlüssel zum vollen Verständniß und der rechten Ausführung des Auftrags, den er ihnen bei Luc. 24, 47.; Joh. 20, 21—23. ertheilt, welchen Auftrag ich als das zweite Thatsächliche bezeichnet habe in dem, was nach Christi Willen für die Bekehrung und Besserung der Sünder geschehen soll, und bei welchem Auftrag er mit den Worten: wie mich der Vater gesandt hat, so sende auch ich euch, ebensowohl an sein Beispiel, wie an seine Vollmacht erinnert. — Drittens endlich das Beispiel Christi, wie er individuell und persönlich an der Bekehrung der einzelnen Sünder gearbeitet, mußte eine Vorschrift für die ganze Kirche seyn und von ihr dafür angesehen werden, und muß dieß von jedem Priester in der Kirche — aus denselben Gründen, indem die Institutionen Christi in der Kirche fortdauern, und die Priester den Beruf haben, sie in Vollzug zu bringen. Und daß dieß von der Kirche also angesehen wurde, beweist die Geschichte.

7) Zwar die Geschichte der Apostel selbst enthält hierüber wenig, da sie von ihren Thaten nur das Allgemeinste berichtet, und auch dieses nur von Einigen, nicht von Allen; ihre Briefe aber enthalten blos Belehrungen, keine Thatsachen. Daß aber demungeachtet schon die Apostel ihren Beruf begriffen, außer der allgemeinen Predigt der Buße auch auf das Verhalten der einzelnen Sünder zu achten und sie zu bessern,

erhellt theils aus den wenigen Nachrichten, welche wir von ihnen selbst haben — I Kor. 5, 4. 5.; II Kor. 2, 5—11.; I Tim. 1, 19. 20. vergl. II Thess. 3, 6.; II Tim. 3, 5. ff.; Tit. 3, 10.; II Joh. 10. 11.; theils und noch mehr aus der kirchlichen Bußanstalt, die wir schon bei den ersten kirchlichen Schriftstellern als Etwas Bestehendes antreffen, deren Ursprung aber nirgends erscheint, und wie manches Andere sich im Dunkel der apostolischen Zeit verliert. Der Zweck der Bußanstalt war durchgängig kein anderer als die individuelle Besserung der Sünder, vorzüglich derjenigen, in welchen der Frieden mit Gott und der Kirche auffallend gestört erschien; die Mittel zum Zweck aber waren die sorgfältige Behandlung, welche die Kirche ihnen widmete, und die Handlungen, welche sie ihnen auflegte, um den Geist der Buße in ihnen zu wecken und den Grad seiner Lebendigkeit bemessen zu können. Unter diesen Handlungen war nun die erste die Selbstanklage oder das Bekenntniß ihrer Sünden — nicht ein allgemeines, sondern ein bestimmtes, und zwar nach dem Geiste der alten Zeit ein öffentliches vor der Gemeinde. Dem wahrhaft reuigen Gemüthe ist ein Bekenntniß seiner Fehler Etwas natürliches ein Bedürfniß, indem es dadurch die Last, die es drückt, gewißermaßen von sich ausstößt, durch die Demuth, mit der sie es thut, seinen Abscheu gegen die Sünde bezeugt, und durch diese Bezeugung sich als würdig der Verzeihung darstellt; für die Kirche aber war ein solches Bekenntniß eine wesentliche Bedingung, zunächst um die Sünder in ihrer Mitte kennen zu lernen und auf angemessene Weise ihre Besserung betreiben zu können, dann aber auch um durch den sittlichen Ernst, womit sie das Bußgeschäft betrieb, die Leichtsinnigen in Schran-

ken zu halten, die Wankenden zu befestigen. In diesem Zusammenhange stellt sich der Ursprung des speciellen Sündenbekenntnißes in der Kirche dar, im Zusammenhange mit der durch das Beispiel Christi begründeten Pflicht der Kirche auf individuelle Weise an der Bekehrung und Besserung der Sünder zu arbeiten, im Zusammenhange mit der ihr hiezu nothwendigen Kenntniß des individuellen Zustandes des Sünders, und selbst im Zusammenhange mit der psychologischen Natur der Besserung und den Gemüthsacten, in welchen sie sich entwickelt. Was in Gemäßheit dieses Zusammenhanges an ihm wesentlich ist, darin ist es selbst unveränderlich, weil aber gerade der Hauptzweck die individuell angemessene Behandlung des Sünders ist, das Individuelle aber nach Zeiten, Orten und Personen sich verschieden gestaltet, so war die Handhabung dieser Institution von dieser Seite an mancherlei Modificationen gebunden; so wurde, nachdem die Menschen und die Verhältniße die öffentliche Ablegung eines specificirten Sündenbekenntnißes nicht mehr ertragen zu wollen schienen, aus dem öffentlichen ein geheimes, die Beichte durchaus eine private; die Bußdisciplin, oder die Mittel, durch welche die Kirche die Besserung der Sünder vornehmlich zu erreichen suchte, wurde im Laufe der Zeiten nicht nur gelinder, sondern änderte und zwar nothwendig ihre Gestalt nach den allgemeinen Verhältnißen; selbst die Personen, welche im Namen der Kirche das Buß- und Besserungsgeschäft leiteten, blieben nicht immer dieselben, anfänglich verwalteten die Bischöfe selbst dieses Amt, wie die übrigen Aemter, später bestellten sie dafür eigene Bußpriester, nach der Zerfällung der großen Diöcesen in viele eigene Landgemeinden übertrugen sie das Geschäft den

Pfarrern derselben, zuletzt wurden auch Priester damit beauftragt, die keine Gemeinde hatten — (die Mönche). Aber bei aller dieser Verschiedenheit im Zufälligen behielt die Kirche die immer gleiche Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, nach dem Beispiel und Willen Christi auf die Bekehrung der Sünder individuell einzuwirken, und darum auch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines individuellen Sündenbekenntnißes, welche Nothwendigkeit sie nach dem gänzlichen Erlöschen der alten Kirchenbuße in den neuen Pönitentialbüchern und auf vielen Synoden, z. B. zu Tours 813, zu Paris 829, zu Mainz 847, zu Worms 868, und endlich im Lateran 1215 wiederholt einschärfte, um die Sünder an ihre Gewissens- und die Priester an ihre Amts-Pflichten zu erinnern. Selbst die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts ließen nur von der Strenge der katholischen Beichteinrichtung ab, erkannten aber die Nothwendigkeit einer individuellen Einwirkung auf die Bekehrung des Sünders; darum hielt insbesondere Luther an der Privatbeichte, die in Sachsen und in manchen andern Gegenden noch lange fortbestand, und selbst jetzt, nachdem in dieser Beziehung Alles viel bequemer geworden ist, findet doch noch eine persönliche Anmeldung zur Beichte statt, die ein eifriger Geistlicher benützen kann, wenn auch nicht in katholischer Form, doch auf individuelle Weise das Gewissen des Menschen aufzulockern, zu rühren und zu bessern. So sehr dringt sich das Natur- und Sach-Gemäße selbst im Widerstreit der Meinungen auf.

8) Es würde darum fast unbegreiflich seyn, wie Geistliche der katholischen Kirche, in welcher die specielle Beichte

von jeher und ununterbrochen und mit dem Glauben an eine apostolische, ja christliche Anordnung bestand, darauf kommen konnten, sie durch eine allgemeine Beichte ersetzen und verdrängen zu wollen, wenn diese Erscheinung nicht in einer verstandlosen Neuerungssucht verbunden mit dem Hange zur Trägheit ihre begreifliche Erklärung, und in ähnlichen Erscheinungen in andern Richtungen der Seelsorge ihre Seitenstücke fände. Es war z. B. in der Christenheit immer als Grundsatz anerkannt, den selbst der Nichtchrist aus dem Standpunkt der positiven Pflicht anerkennen muß, daß der christliche Prediger christlich predigen, durch seine Predigten die Lehren des Christenthums im Geiste seiner Zuhörer zum klaren Bewußtseyn ihrer Wahrheit emporheben, in ihrem Gemüthe die christliche Gesinnung hervorrufen und befestigen müsse; und die Theorie der Predigerkunst hatte dazu die Regel gefügt, daß dieses auf individuelle, d. h. den Bedürfnißen, der Fassungskraft der Zuhörer und den Sachen selbst angemessene Weise geschehen soll. Aber was mußten wir statt dessen in der neuern Zeit von den Kanzeln herab hören? Eine flache Moral der Modephilosophie, allerlei einfältig-pfiffige Klugheitsregeln, abgedroschene Gemeinplätze und eine hoch aber hohl-tönende Phraseologie, worin sich die Prediger zu ihrer eigenen und ihrer Recensenten großen Satisfaction ergiengen, bei ihrem Kirchen-Publicum aber weiter nichts erreichten, als daß sie es zuerst langeweilten, dann nach und nach aus den Kirchen glücklich hinauspredigten. Dieselbe Richtung hat der religiöse Unterricht der Jugend genommen, wobei auch dieselbe Wirkung nicht ausbleiben würde, wenn nicht der Schulzwang entgegenstände. Aus derselben Freude ob den großen Fortschritten, die

wir gemacht, und dem lohnenden Gefühle durch eigene Erfindungen dazu beizutragen, sind nun auch jene Versuche hervorgegangen, die der Gegenstand dieser Beleuchtung sind, und es ist begreiflich, daß sie auf den Beifall aller derer rechnen können, denen bei allen ihren Amtsverrichtungen das Selbstgefühl sagt, daß im seichten Wasser gut waten und kurzes Haar bald gebürstet ist. Wiewohl ich daher verzweifeln muß, mit den gegen jene Versuche aus dem katholisch-kirchlichen Standpunkte gemachten Bemerkungen irgend einen Eindruck auf solche Pastoren zu machen, so kann ich doch nicht umhin, mit Verlassung des kirchlichen Standpunkts einzig aus dem Verhältniß des Seelsorgers zu der Gemeinde zu Gunsten der Privatbeichte noch einige Bemerkungen beizufügen, die bei Solchen Beherzigung finden dürften, welche es mit jenem Verhältniß noch genauer nehmen.

9) Abgesehen nämlich von der Besserung des Sünders, wozu die Privatbeichte das Mittel ist, bringt diese den Seelsorger in ein solches Verhältniß zu den Mitgliedern seiner Gemeinde, und erzeugt durch ebendieses Verhältniß in ihm und in den Gemeindegliedern eine solche gegenseitige Verbindung und Haltung, daß daraus nur die wohlthätigsten Wirkungen für seine ganze übrige Amtsführung hervorgehen können; dieß ist es, was hier noch angedeutet werden soll. Die Wirksamkeit der geistlichen Amtsführung beruhet vornämlich auf zwei Grundlagen oder Bedingungen, wovon die eine im Geistlichen, die andere in der Gemeinde vorhanden seyn muß. Die erstere ist und heißt Kenntniß der Menschen überhaupt und der Menschen im Besondern, die eine gegebene Gemeinde

bilden, d. h. eine Kenntniß der Menschen, nicht wie sie nach einem Lehrbuch oder Collegium über Anthropologie und Psychologie, sondern wie sie wirklich sind; über die unbedingte Nothwendigkeit einer solchen Menschenkenntniß kann nicht der mindeste Zweifel obwalten, da von ihr die zeit-, ort-, personen- und zweckgemäße Anwendung der durch Studien erworbenen theologischen Kenntniße, selbst der praktischen abhängt. Zu dieser Menschenkenntniß nun verhilft dem Seelsorger die Privatbeichte, wie ihm kein anderes Mittel dazu verhelfen kann; Bücher zeigen nur Gespenster — umbras hominum, die gewöhnliche eigene Beobachtung kann nur das Aeußerliche der Handlungen und Handlungsweise wahrnehmen, Anzeigen von Andern entstellen oft ebensowohl die Thatsachen selbst als die Absichten; wenn aber ein Mensch selbst dem andern nicht bloß seine Thaten bekennt, sondern dabei sein Inneres selbst aufdeckt, wenn er dieß thut aus Gewissensdrang und mit dem Glauben einer religiösen Verbindlichkeit, wie vor Gott, und wenn er dadurch dem Andern die Gelegenheit giebt und das Recht einräumt, jede weitere Erklärung von ihm zu verlangen, so ist dieß doch wohl der zuverläßigste Weg zur wahren Menschenkenntniß zu gelangen, insoweit unter Menschen eine solche nur möglich ist; wenn endlich nicht bloß einer oder der andere, sondern alle Glieder einer Gemeinde das Genannte gegen ihren Seelsorger thun, so muß wohl oder kann wenigstens dieser, wenn er nur will, zur vollkommensten individuellen Kenntniß seiner Gemeinde gelangen. Dieß leistet die Privatbeichte. — Die zweite Grundbedingung der Wirksamkeit des Seelsorgers ist das Zutrauen, welches die Gemeinde zu ihm hat; die Nothwendigkeit auch dieser Bedingung bedarf keines Beweises,

da der Seelsorger mit seiner ganzen Thätigkeit sich auf dem Gebiete des Geistes und der moralischen Freiheit bewegt, und daher was er immer bewirken will, nicht wie der Beamte des Staats erzwingen kann, sondern aus dem freien Willen der Menschen hervorlocken muß, wozu von ihrer Seite ein vortheilhaftes Urtheil über ihn und die Bereitwilligkeit sich seiner Leitung zu überlassen — beides zusammen ist Zutrauen — erfordert wird. Erworben wird es zunächst durch den persönlichen Werth, aber gesteigert und befestigt durch wiederholte Proben, die der Seelsorger von seiner Tüchtigkeit und die Gemeindeglieder von ihrer Folgsamkeit geben; Alles wird durch Uebung vollkommen. Unter diesen Proben und Uebungen des Zutrauens nimmt nun die Privatbeichte gewiß den ersten Platz ein, so gewiß als dem Menschen das Geheimste und Theuerste sein Herz und sein Gewissen ist, wem er dieses aufschließt, wen er da hineinsehen läßt, wen er zum Richter und Rathgeber darüber bestellt, was könnte er diesem noch vorenthalten; und der Seelsorger, der sich hierin tüchtig erfinden läßt, was für eine andere Gelegenheit könnte er sich wünschen, sich im innersten Zutrauen seiner Angehörigen festzusetzen? Dieß leistet die Privatbeichte, — wohl gemerkt, wenn sie recht und fleißig verwaltet wird. — Sie hat aber ferner zwei große Wirkungen von gleicher Art, die eine wieder für den Seelsorger, die andere für die Gemeinde. Wer sich durch sein Amt und durch das Zutrauen seiner Gemeinde zum Gewissensrathe derselben, zum geheimen Censor der äußern Sitte und der innern Gesinnungen bestellt sieht, und dieses Amt zu üben gesonnen ist, der findet darin wohl die kräftigste Aufforderung zur sittlichen Strenge und Wachsamkeit gegen sich

ſelbſt. Denn mit welcher Stirne könnte er an Andern verweiſen, was er ſelbſt thut, Andern als verderblich und zum Untergange führend bezeichnen, woraus er ſich ſelbſt Nichts machte, Andern rathen und empfehlen, was er ſelbſt unterläßt? Jede Rüge, Ermahnung, Vorſchrift, die der Seelſorger im Beichtſtuhl ertheilt, iſt daher und zwar zuerſt eine Rüge, Ermahnung, Vorſchrift für ihn ſelbſt, der er nachleben muß, wenn er nicht vor ſich ſelbſt und vor ſeinen Beichtkindern zu Schanden werden will; es iſt dieß zwar auch in der Predigt der Fall, aber doch nicht auf dieſelbe Weiſe, denn hier iſt es ſeiner Auswahl überlaſſen, wovon er reden wolle oder ſchweigen, und der Kluge kann ſich helfen, aber in der Beichte muß er reden über das, was ihm von Andern vorgetragen wird, und das iſt zumal in einer größern Gemeinde allerlei, ja alles. Es kann alſo nicht fehlen, der Seelſorger, der dem Beichtgeſchäfte fleißig und mit Achtung ſeiner ſelbſt obliegt, muß ein exemplariſcher Mann ſeyn oder werden, ſo wie mit der Vernachläßigung jenes Geſchäftes eine mächtige Stütze für die Sittlichkeit des Geiſtlichen fällt. Hinc illae lacrimae. — Eine verwandte Wirkung hat aber die Privatbeichte für die Gemeinde ſelbſt, oder für die einzelnen Glieder derſelben, durch die Nothwendigkeit, die ſie ihnen auflegt, ſich über ihre Sünden anzuklagen, durch das Gefühl der Scham, welches damit verbunden iſt, durch das Unangenehme darüber Belehrungen und Vorſchriften annehmen zu müſſen, oder ſich gar die Losſprechung verſchoben oder verweigert zu ſehen. Zwar gehören die moraliſchen Antriebe, die in den genannten Gefühlen liegen, ſämmtlich in die Klaſſe der abſchreckenden, und ihr innerer Werth iſt daher ein untergeordneter; aber

daneben bleibt es ewig wahr, der Anfang der Tugend ist die Furcht des Lasters, und ohne die Furcht des letztern kommt es nie zur Liebe der erstern, und es ist ein Verkennen der Natur des Menschen, wenn man ihr das Gute ohne die Scheue des Bösen glaubt einpflanzen zu können. Auch darf man wohl jetzt, nachdem die Beichte entweder gefallen ist oder sehr vernachläßigt wird, und ein sogenanntes reines Moralsystem seit vierzig Jahren sich laut genug hat vernehmen lassen, ich sage, man darf jetzt wohl an jenes Moralsystem die Frage richten, wie weit es denn die Sittlichkeit in den kleinern und größern Kreisen der Gesellschaft gebracht habe? Wie weit es sie gebracht habe, unterstützt von den vielen Gesetzen, Polizeidienern, Gerichtsstellen, Zwangs- und Besserungshäusern, die in diesem Zeitraum zu Tage gefördert worden, und wozu und warum sie zu Tage gefördert worden? Endlich worauf denn der Anstand und die ehrbare Haltung in den höhern Kreisen der Gesellschaft beruhe als auf gegenseitigem Zwang und Convenienz? Alle Wirkung ins Große muß ausgehen von der Wirkung im Kleinen, alle Verbesserung des Allgemeinen muß anfangen mit der Verbesserung des Einzelnen; auf die Besserung des Einzelnen und im Einzelnen ist die Privatbeichte gerichtet, mit ihr steht und fällt also ein naturgemäßes, sehr wirksames Mittel der Sittigung der Gesellschaft. — Endlich dürfte der Seelsorger bei dem Beichtgeschäfte Gelegenheit haben, ja gewißermaßen genöthigt seyn, Verschiedenes zu lernen, was er sonst und in seinen übrigen Verrichtungen kaum so lernen wird, — die verschiedenen Wege des menschlichen Herzens in der Richtung auf das Böse, die Wissenschaft seiner Heilung, und das Beste von Allem die

Liebe. Es ist zwar um die Kenntniß der krummen Wege, Irrwege und Abwege des menschlichen Herzens an sich Etwas trauriges, und darum viel beruhigender dieses Herz und den ganzen Menschen durchaus für gutartig, ja für gut zu nehmen, und Lehre, Unterweisung, Erziehung, Leitung, hiernach einzurichten, aber darum wird der Mensch doch nicht anders als er ist, und kein anderer falscher Grundsatz der Erziehung rächt sich so bitter in seinen Folgen, wie dieser. So wenig erfreulich also auch immer die Kenntniß der Wege des Bösen für sich ist, so nothwendig ist sie doch dem Seelsorger, der der Entwickelung desselben in allen Richtungen entgegenarbeiten, ihm auf allen seinen Wegen entgegentreten, und dieß in allen Verrichtungen seines Amtes thun soll; und zu dieser ihm so nothwendigen Kenntniß gelangt er auf keine andere Weise so vollständig, wie durch die treue Besorgung des Beichtgeschäftes, in welchem ihm Menschen jedes Alters und Geschlechtes, in größern Gemeinden Menschen von verschiedener Bildung, von verschiedenen häuslichen und bürgerlichen Verhältnißen, Gewerben und Berufsarten die Verirrungen ihres Herzens entdecken, und ihm die Pflicht obliegt, sie darüber zu belehren, zu berathen und zu heilen. Wenn aber die Kenntniß der Wege des Bösen, die er hier erlangt, ihm für alle Zweige seiner Amtsführung und besonders auch für die fruchtbare Verwaltung des Lehramts von dem größten Nutzen ist, so muß sie ihn andererseits ebensowohl zu einem anhaltenden Nachdenken und zu einem fortgesetzten Studium der Heilswissenschaft antreiben. Wie der ein schlechter Arzt ist, der für alle Krankheitsformen und Fälle nur ein oder zwei Dutzend Recepte in Bereitschaft hat, so ist der ein ebenso schlechter

Beichtvater und Seelsorger überhaupt, dem zur Heilung der Seelen weiter nicht als einige Dutzende allgemeiner Sittensprüche oder Bibeltexte zu Gebote stehen; von einem solchen aber ist hier die Rede nicht, denn nirgends werden die Pfuscher den Künstlern zugezählt, sondern von einem Manne, der mit dem Bewußtseyn seiner Pflichten das Bestreben verbindet, ihnen in aller Weise zu genügen. Von einem solchen nun behaupte ich, daß er in dem Beichtgeschäfte mehr als in jedem andern Sporn und Antrieb zu jenen Studien finden werde, welche in die Kenntniß der menschlichen Seele, ihrer Versuchbarkeit zum Bösen und Leitbarkeit zum Guten, in die Kenntniß der Natur jedes Lasters und jeder Tugend im Besondern, der Mittel gegen jene und zur Beförderung von diesen, in die Kenntniß der Kraft ganz vorzüglich einführen, welche in dem Evangelium und in den Heilsanstalten durch Christus für diese Zwecke gelegen ist, — also Studien, auf denen die Ausübung der Seelsorge eigentlich und unmittelbar beruhet, deren Resultate praktisch anwenden zu müssen er täglich in den Fall kommen kann, und am gewißesten und unvermeidlich im Beichtgeschäfte in den Fall kommt, so daß, wenn er dieses Geschäft oder auch nur sich selbst einigermaßen ehren will, er von jenen Studien sich nicht dispensiren kann. Wenn aber eine solche, nie unterlassene Fortsetzung der eigentlichen Pastoral-Studien schon ein großer Gewinn für den Seelsorger ist, so geht ihm aus derselben Quelle ein noch größerer für die Bildung seines Gemüthes zu. Es ist Etwas sehr Gutes um das Wissen, aber wenn es allein steht und nicht vom Gemüthe gehalten wird, so bläht es auf, wie der Apostel sagt, die Liebe hingegen bauet auf und bessert; und

dieß

dieß gilt auch vom Pastoralwissen. Mancher nicht gleichgültige und schläfrige Seelsorger hat guten Willen, hat auch Wissenschaft, aber sein Eifer gleicht saurem Wein, der die Eingeweide nicht erquickt, sondern belästigt, seinem Eifer fehlt die Liebe, ohne welche das Lehren ein Gebieten, das Ermahnen ein Schelten wird. Diese dem Seelsorger zum Erfolg aller seiner Bemühungen so nothwendige Liebe kann er nirgends so gut lernen, einüben und sich angewöhnen wie in dem Beichtgeschäfte, weil sie gerade hier am meisten nothwendig, gerade hier vorzüglich an ihrem Orte ist, und der Seelsorger, der mit Ueberlegung an dieses Geschäft geht, die zarte Natur des Verhältnißes, worein er mit dem Beichtkinde tritt, unmöglich verkennen kann, darum seinen Geist und sein Gemüth immer von Neuem für dieses Verhältniß stimmen, immer von Neuem sich mit Sanftmuth und Geduld waffnen muß. Selbst die genauere Kenntniß aller menschlichen Schwächen und Fehler, wozu das Beichtgeschäft verhilft, macht nachsichtiger gegen dieselben, und der beständige Verkehr mit Sündern in der Absicht, sie zu bessern, gewöhnt dazu auch in dem Sünder den Menschen zu lieben. Die biblischen Schriftsteller sagen von Christus: er habe in allen Dingen seinen Brüdern ähnlich werden müssen, auf daß er barmherzig würde und ein treuer Hoherpriester vor Gott zu versöhnen die Sünde des Volks; dadurch, daß er gelitten und versucht worden, habe er gelernt, denen zu helfen, die versucht werden — Hebr. 2, 17. 18; als geprüft in Allem ohne Sünde sey er der Hoheprieſter, der mit unsern Schwachheiten Mitleiden haben könne — ebend. 4, 15; 5, 2; vergl. 1 Petr. 2, 21. Wenn nun im Sohne Gottes, der mit der Liebe des Vaters in die Welt kam, der An-

blick und die Erfahrung menschlicher Schwachheit und der Umgang mit Schwachen (ohne doch an ihren Sünden Theil zu nehmen) die Wirkung gehabt hat, seine Lieben zu vermehren, und aus der Kenntniß der Bemitleidenswerthen Mitleiden zu lernen, um wie viel nothwendiger und wohlthätiger wird die Wirkung ebendesselben Anblicks, ebenderselben Erfahrung und ebendesselben Umgangs für den gewöhnlichen Seelsorger seyn? — Damit glaube ich genug gesagt zu haben, um jeden Unbefangenen zu überzeugen, wie viel Förderliches für die eigene Bildung des Seelsorgers und für sein Verhältniß zur Gemeinde in der Anstalt der Privatbeichte liegt, was Alles mit der Verdrängung oder auch nur Vernachläßigung derselben verloren gehen müßte.

10) Wenn die voranstehenden Bemerkungen den Zweck haben, eine der wichtigsten Institutionen unserer Kirche gegen eine unverständige und bequeme Neuerungssucht in Schutz zu nehmen, so ist damit keineswegs gesagt, daß die Weise, wie das Beichtgeschäft meistens und schon lang verwaltet wird, nicht wesentliche Verbesserungen erleiden könne und müsse; es würde aber die Gränzen dieser Abhandlung überschreiten, wenn ich in das Detail dieser Verbesserungen eingehen wollte, nur vom Anfange zu denselben soll hier noch die Rede seyn, und ebendarum auch von dem Anfang und der Ursache, aus welcher dieser wichtige Zweig der geistlichen Pastoration in Verfall gerathen. Das Beichtgeschäfte nämlich und dessen Verwaltung war schon seit Jahrhunderten in den Händen der Mönche, und es war aus derselben Ursache in diese gekommen, aus welcher auch andere geistliche Verrichtungen in die nämlichen Hände kamen, d. h. wegen der Nachläßigkeit des mit der Seelsorge

unmittelbar beauftragten Säcularklerus: so hatten sich im zwölften Jahrhundert die Dominikaner der Kanzeln bemächtigt, welche von den Pfarrern verlassen oder geschändet waren, so bemächtigten sich im sechszehenten die Jesuiten der Kanzeln und aller andern Lehrstühle, weil sonst Niemand zum Lehren fähig war, in den Beichtstuhl aber hatten sich sämmtliche Mönchsorden getheilt. Unstreitig war es der nie ruhende christliche Geist, der bei der relativen Abgestorbenheit der gewöhnlichen kirchlichen Organe sich diese extra ordinem bildete, wie wir ähnliche Erscheinungen auch im körperlichen Organismus wahrnehmen. So lang nun der Geist und Eifer, der die Mönchsorden hervorgerufen hatte, sich in ihnen erhielt, würde es selbst einem eifrigen Pfarrer schwer geworden seyn, seine Pfarrkinder regelmäßig und beständig in seinen eigenen Beichtstuhl zu ziehen; aber der Geist ihres Ursprungs blieb nicht in den Mönchen, und jetzt wäre es an der Zeit gewesen, daß die Pfarrer mit erneuerter Anstrengung ihr geistliches Eigenthum wieder an sich gezogen und im ungetheilten Zutrauen ihrer Pfarrkinder sich festgesetzt hätten. Sie aber schlummerten in ihrer gewohnten Trägheit fort, und schlummerten auch da noch, als zuerst die Jesuiten aufgehoben und dann sämmtliche Klöster aufgelöst wurden. Das katholische Volk wollte auch jetzt noch beichten, aber die Pfarrer auf dem Lande wollten nicht Beicht hören, da lief jenes nach wie vor in die Städte, nicht zu den Mönchen, die nicht mehr waren, sondern zu Geistlichen, welche denselben Rock trugen, wie die Pfarrer, Schreiber dieses ist ein lebendiger Zeuge hiefür; und dennoch klagten die Pfarrer über das Auslaufen ihrer Parochianen in die Städte und an Wallfartsorte, von denen man

doch die Prieſter zu gleicher Zeit hinwegnahm, und das Geſchrei darüber wurde recht arg, als Zeitſchriften aufgiengen, in welchen man ſolche Klagen niederlegen konnte, während dem doch von Seite der Klagenden nichts geſchah, ihre Pfarrkinder an ſich zu ziehen und ihre geiſtigen Bedürfniße zu befriedigen. Dieſen Verlauf hat die Verwaltung des Beichtgeſchäfts in ihrer äußern Seite genommen, d. h. die Verwaltung gieng in eine Nichtverwaltung, in eine völlige Vernachläßigung über, und wenn jetzt noch an gewißen Tagen im Laufe des Jahrs Einzelne zur Beichte kommen, ſo geſchieht dieß weder in Folge einer Anregung von Seite des Geiſtlichen, noch zu ſeiner Freude, ſondern weil ſich im Volke noch nicht Jedermann von der alten Gewohnheit losgemacht hat, und wegen eines gewißen Mahners im eigenen Herzen nicht Jedermann davon losmachen kann. Mit der innern Seite der Beichtverwaltung ſah es leider nicht beſſer aus, und dieß zwar ſchon ziemlich lang, und ſelbſt ſchon zu der Zeit als noch die Mönche Beichte hörten, von denen gar Viele dies Geſchäft wie ein Gewerbe betrieben, und mehr auf einen ſtarken Abſatz der Abſolution als auf die Belehrung und Beſſerung des Sünders bedacht waren; und daß es nach ihrer Verdrängung im Allgemeinen nicht beſſer geworden iſt, kann man aus den oben bemerkten Thatſachen ſchließen. Soll es alſo hierin beſſer werden, ſo zeigt der geſchichtliche Verlauf der Verſchlimmerung, womit der Anfang dazu gemacht werden muß. Die Seelſorger müſſen vor Allem wieder die Ueberzeugung gewinnen, wie wichtig das Beichtgeſchäft in moraliſcher, kirchlicher und paſtoraliſtiſcher Beziehung ſey, und dieſer Ueberzeugung gemäß müſſen ſie dann auch handeln. Auf ihrem Eifer in dieſem Zweige

ihrer Amtsverrichtungen und auf ihrer durch Erfahrung erworbenen Pastoralklugheit beruhen größtentheils die Verbesserungen dieser zum Theil vernachläßigten, zum Theil schlecht geführten Verwaltung; durch ihren eigenen Eifer werden sie auch den Eifer der ihrer Sorge Empfohlenen anregen, ihr Zutrauen gewinnen, und des betrübenden Anblicks enthoben seyn, ihre Pfarrkinder gerade in den Angelegenheiten ihres Herzens und Gewissens zu einem andern Geistlichen eilen zu sehen, durch ihre, mit Eifer verbundene Klugheit werden sie bewirken können, daß der der fruchtbaren Verwaltung des Beichtgeschäfts wesentlich nachtheilige Andrang zu vieler Personen sich auf andere Tage mehr vertheile; hat man ja doch eine ähnliche Vertheilung in der österlichen Zeit zu bewirken gewußt. Daneben nehme ich keinen Anstand, die weitere Bemerkung hier beizufügen, daß die Lage, in welcher sich die Verwaltung des Beichtgeschäftes seit Jahren befindet, die ernstliche Aufmerksamkeit der kirchlichen Oberbehörden verdient. Bereits fängt die Erfahrung an zu zeigen, was aus der consequenten Entwickelung der Dinge von selbst begriffen wird, wohin die Trägheit und der Abscheu an diesem Geschäfte und die Entblößung vom Zutrauen der Gemeinde führe. Hier erkleckt selbst die Zurechtweisung der Einzelnen nicht, eine allgemeine Anregung und Belebung thut hier Noth, wie wenn ein Teich durchbrechen will, es nicht genügt, die einzelnen Oeffnungen zu verstopfen, sondern die Festigkeit des ganzen Dammes untersucht werden muß.

Drey.

II.

Recensionen.

Encyklopädie der theologischen Wissenschaften von Dr. Carl Rosenkranz, außerordentlicher Professor der Philosophie an der Universität zu Halle. — Halle, bei C. A. Schwetschke und Sohn 1831.

Dr. Carl Rosenkranz, aus der Schule Hegel's und Marheineke's, schon durch eine Geschichte der Poesie des Mittelalters, dann als Verfasser einer kleinern Schrift de tribus impostoribus, und als fleißiger Mitarbeiter der Berliner Blätter für wissenschaftliche Kritik bekannt, hat in der letzten Zeit drei neue Schriften fast zu gleicher Zeit ausgehen lassen, nämlich die obengenannte Encyklopädie, dann eine Abhandlung über die Naturreligion, und eine kleine poetische Zugabe, „geistlich Nachspiel zu Göthe's Tragödie Faust." — Die Verschiedenartigkeit des Inhaltes dieser Schriften kann uns schon von vornherein einen günstigen Begriff von der Vielseitigkeit der Bildung ihres Verfassers beibringen, und rechnen wir ab, was überall in Anschlag zu bringen ist, daß kein Menschenwerk vollkommen ist, so können wir, nachdem wir diese Schrif-

ten gelesen, nicht umhin, ihrem Verfasser unsre volle Achtung zu erkennen zu geben. Für das theologische Publikum, und für die Leser der Quartalschrift dürften natürlich die beiden neuern Schriften, die Encyklopädie und die Abhandlung über die Naturreligion vorzüglich interessant sey, und Referent glaubt vor Allem die Encyklopädie zur Sprache bringen zu müssen. —

Die Encyklopädie der theologischen Wissenschaften von Dr. Rosenkranz ist mehr, als der Titel aussagt, — sie überschreitet die einer theologischen Encyklopädie eigenthümliche Aufgabe, und ist zugleich ein kurzer Abriß der theologischen Wissenschaften selbst, dieses Mißverhältniß des Titels zum Inhalte müssen wir dem Verfasser zum Vorwurfe machen, obgleich es eben diesem Uebelstande zu danken ist, daß der Verfasser über einzelne theologische Fragen mehr oder weniger sich ausgesprochen, und ebendadurch interessante Anregungen gegeben hat, die er, wenn er strenge in seiner Aufgabe sich gehalten hätte, hätte zurückbehalten müssen. Die Encyklopädie wird gleich beim Anfange des theologischen Studiums vorgetragen: sie hat sonach ihrem Zwecke nach zunächst nur zu zeigen, welches die wahre und vollständige Aufgabe der Wissenschaft sey, und was, um diese Aufgabe zu lösen, geschehen müsse. Man könnte auch sagen, die Encyklopädie habe den Begriff der Wissenschaft auszusprechen. Indem aber die vollständige Aufgabe der Wissenschaft in mehrere besondere Aufgaben zerfällt, und nur durch Lösung dieser zu Stande kömmt, hat die Encyklopädie eben auch die besondern Aufgaben anzugeben, und dadurch finden die einzelnen theologischen Disziplin-

nen ihre nähere Bezeichnung: Die Lösung je einer besondern Aufgabe, welche zur Lösung der Gesammtaufgabe, wie ein Theil zum Ganzen nothwendig ist, bildet das Objekt je einer besondern theologischen Disziplin. Die Encyklopädie hat demnach die Gesammtaufgabe der Theologie, die einzelnen in der Gesammtaufgabe eingeschlossenen theologischen Wissenschaften anzugeben, — oder bleiben wir dabei, daß die Bezeichnung der Aufgabe der Wissenschaft ihre Definition sey, so kömmt es eben der Encyklopädie der Theologie zu, den Begriff der Theologie überhaupt und die Exposition der in dem Begriffe enthaltenen einzelnen Momente zu geben. Ein Schema dieser der Encyklopädie eigenthümlichen Aufgabe ist die Construktion eines Kreises, mit seinem Mittelpunkte, seinen Radien und der Peripherie: daher denn der eigenthümliche Name dieser Wissenschaft.

Dr. Rosenkranz stimmt in der Definition der Encyklopädie dem Worte nach mit dem Obigen überein, aber es ist eben blos eine Uebereinstimmung im Worte. Die Sache, die er durch diese Worte bezeichnen will, ist etwas anderes. Der Verfasser ist einer von jenen Schülern Hegel's, die die Terminologie ihres Meisters als etwas Wesentliches betrachten und festhalten, während sie doch in der That nur eine ganz willkührliche Verzerrung des gewöhnlichen und allgemein verständlichen Sprachgebrauchs ist. Ihm ist nun auch die Encyklopädie diejenige Wissenschaft, der es zukömmt, den Begriff der theologischen Wissenschaft darzustellen. Aber unter dem Begriffe der Wissenschaft versteht Hegel, sowie auch Dr. Rosenkranz in der Vorrede zu seiner Encyklopädie ausdrücklich sich

darüber erklärt, die vollständig entwickelte Wissenschaft selbst, sowie sie durch die geschichtlichen Momente ihres Werdens hindurchgegangen ist, oder durch dieselben hindurchgehen muß. Den Begriff der Wissenschaft exponiren, hieße sonach die Entwicklung der Wissenschaft im Bewußtseyn der Menschen nachweisen, und da dieser geschichtliche Prozeß der Entwicklung der Wissenschaft im Bewußtseyn der Menschen objektiv als eine Bewegung der Sache selbst, um deren Wissenschaft es sich handelt, betrachtet werden kann, und in der That auch ist (denn das Ding muß sich offenbaren, und das ist die objektive Bewegung der Substanz, sowie die subjektive Thätigkeit des Erkennenden hinzutreten, und das sich Offenbarende ins Bewußtseyn aufnehmen muß; und das ist das andere Moment in dem Prozesse der sukzessiven Entwicklung der Wissenschaft) so kann man da, wo es sich um die vollständige Darstellung der Wissenschaft handelt, wohl auch sagen: „Die ganze Bewegung der Wissenschaft müsse die Bewegung der Sache, um welche es in ihr zu thun ist, selbst seyn. Diese Seite der Selbstbewegung der Substanz ist die Dialektische u. s. w.“ (Cf. Vorrede pag. IX.). Solche Ausdrücke kann man gelten lassen, wenn es darauf ankömmt, nur die Eine Seite der geschichtlichen Entwicklung der Wissenschaft, nämlich das Verhalten, resp. Offenbarwerden (die Bewegung) des Objekts für das erkennende Subjekt zu bezeichnen: in dieser Weise enthält der Ausdruck nichts Unrichtiges, obgleich auch kein großer Gewinn damit ist.

Wenn aber Dr. Rosenkranz gleich darauf einen andern Ausdruck Hegel's als einen ganz vortrefflichen rühmt, nämlich „das Subjekt habe dem Begriffe zuzusehen, wie er in eigener

Thätigkeit sich gestaltet," so haben wir gleich einen der vermeintlich vortrefflichen Ausdrücke Hegel's, der nichts weniger als dieß ist. Klingt es doch, als wenn hier dem Subjekte zugemuthet werde, bei der Erkenntniß des Objekts sich ganz passiv zu verhalten; — als ob der Begriff mit dem Objekte identisch wäre, in der Art, als ob der Begriff als solcher außerhalb des Subjektes wäre, während doch in Wahrheit nur das Objekt außerhalb des Subjektes ist, der Begriff aber wesentlich nur im Subjekte ist, als das ins Bewußtseyn übersetzte Objekt. Wie gesagt, das Werden des Begriffs ist nicht blos eine Bewegung des Objekts, sondern auch eine Bewegung des Subjekts: die Dialektik ist ebensowohl die Bewegung des Objekts gegen das Subjekt (die Offenbarung des Objekts) als des Subjekts gegen das Objekt (das Erkennen des Offenbaren) und der wahre Begriff ist nur dann vorhanden, wenn das Objekt ganz in das Subjekt eingetreten ist, das Subjekt ganz in das Objekt sich vertieft hat. —

Wenn also Dr. Rosenkranz im Ganzen wohl auch sagt, die Encyklopädie habe den Begriff der Wissenschaft zu exponiren, so hat er dieß in der Sprache Hegel's gesagt, und eben dadurch wird die Definition der Encyklopädie, die mit der unserigen im Ausdrucke ganz zusammenfällt, in der That eine ganz andere. Ist der Begriff mit der Sache identisch, so ist die Exposition des Begriffes die Exposition der Sache selbst, — die Encyklopädie der Theologie fällt demnach mit der theologischen Wissenschaft selbst in Eins zusammen, und ist dasselbe, und das ist es eben, was sie nicht seyn kann und soll. Die Encyklopädie soll nicht eine Definition oder Exposition vom Objekte der Theologie seyn (das ist die Theologie selbst), son-

dern nur eine Definition und Exposition der Aufgabe jener Wissenschaft, die sich mit diesem Objekte zu befassen hat, wobei also das Objekt selbst außerhalb der Erörterung bleibt. Die ganze Encyklopädie bewegt sich also außerhalb des Objektes fort, wobei das Objekt nur mit Namen genannt, oder höchstens insoweit äußerlich beschrieben wird, daß man es äußerlich von einem andern unterscheiden kann: das Wesentliche dagegen, worauf es ankömmt, ist die Wissenschaft als solche, die Art und Weise ihrer möglichen Konstruktion von diesem Objekte, das ist dann eben zugleich die Methodenlehre der Theologie. Die Encyklopädie ist demnach nicht blos eine Wissenschaft, der man auch die Methodologie gewöhnlich noch anzuhängen pflegt, als etwas, was nicht wesentlich zu ihr gehört, sondern sie ist wesentlich selbst Methodologie. Freilich ist dann diese Methodologie nicht etwa eine Summe äußerlicher Kunstgriffe, die man kennen lernen muß, um schneller zu seinem Ziele zu kommen, als ob man ohne sie auch hinkommen könnte, doch nur auf Umwegen, oder unter sonstigen Nachtheilen. Sondern die Encyklopädie ist vielmehr wesentlich nichts anders, als die Nachweisung der nothwendigen Bewegung (ὁδος μέθοδος) des Denkens zum Behufe des Erkenntnißes des Objekts, das eben Objekt der Theologie ist. In der systematischen Darstellung der Wissenschaft selbst, muß dagegen die in der Encyklopädie enthaltene Methodenlehre ihre Anwendung gefunden haben: im Systeme kommt dann die Bewegung des Denkens, die in der Encyklopädie geschildert worden ist, wieder zum Vorschein, aber die systematische Darstellung der Wissenschaft selbst ist nicht mehr die bloße Schilderung der zur Erkenntniß des Objekts nothwendigen Bewe-

gung des Denkens, sondern sie ist die vollbrachte Bewegung mit ihrem Resultate, d. i. dem Begriffe des Objekts. Weil aber das System nicht den wahren Begriff des Objekts als eine bloße Aussage, sondern auch den Beweis dafür enthalten soll, so muß das System nicht blos den Begriff als einen Fertigen darstellen, sondern auch zeigen, wie er geworden ist. Die wahre Form des Systems ist also wirklich die dialektische, d. h. eben jene Form der Darstellung des Begriffs einer Sache für ein anderes Subjekt, das den Begriff noch nicht hat, in welcher die ganze Bewegung, welche das Denken bis zur Auffindung des wahren Begriffs gemacht hat, eben für das andere Subjekt, welches durch dieselbe Richtung des Denkens sich hindurchbewegen muß, äußerlich dargestellt wird.

Diese formelle Aufgabe des Systems hat Dr. Rosenkranz trefflich gelöset, und dieß ist es eben, wodurch das Buch höchst empfehlenswerth wird. Seine Encyklopädie ist, wie schon gesagt wurde, keine bloße Encyklopädie als Hodegetik, sondern eine Darstellung des Systems der Theologie selbst im Grundrisse: das System ist aber im Wesentlichen ganz in der Form der nothwendigen Bewegung konstruirt, die in der Encyklopädie als die wahre Bewegung des Denkens zum Behufe der Erkenntniß des Objekts der theologischen Wissenschaft für sich nachgewiesen werden muß.

Das System, dessen Form Dr. Rosenkranz als die wahre voraussetzt, und nicht erst nachweiset (was doch eigentlich von der Encyklopädie ausschließlich geschehen mußte), theilt die ganze Wissenschaft in drei Haupttheile. Der erste Theil ist überschrieben: Spekulative Theologie; der zweite Theil ist

überschrieben: historische Theologie, und der dritte hat die Ueberschrift: praktische Theologie. Was der Verfasser mit diesen Worten bezeichnen will, wollen wir aus seinen eigenen Worten entnehmen. „Die spekulative Theologie ist die Wissenschaft der Religion an und für sich, — die Entwicklung der einfachen und ewigen Begriffe, welche in dem Verhältniße Gottes zu den Menschen und des Menschen zu Gott enthalten sind.“ Cf. pag. 4. — „Die spekulative Theologie, weil sie vom Wissen der Religion als solchem ausgeht, ist von der Erscheinung der Religion unabhängig, und rundet sich aus ihrem Principe selbst zur Totalität ab. Die historische Theologie hat im Gegensatze zu ihr die Erscheinung der christlichen Religion zum Gegenstande. Da aber in der Erscheinung das Wesen es ist, das erscheint, so kann sie ohne Erkenntniß der Idee an und für sich nicht wirklich verstanden werden. Sie setzt sich also zur Begründung, woher sie selbst kommt, und aus der sie hervorgeht, die Wissenschaft der spekulativen Theologie voraus.“ Cf. pag. 103. — „Die spekulative Theologie hat den Begriff der absoluten Religion selbst, die historische Theologie den Begriff der Erscheinung dieser Idee entwickelt. Jene hat mit einer Gegenwart zu thun, die nie Vergangenheit wird, weil sie ewig ist, diese hat mit einer Vergangenheit zu thun, in welcher jene Idee das Gegenwärtige und den Zusammenhalt Produzirende ist. Die historische Theologie vermittelt daher die spekulative mit der praktischen, welche die jedesmalige unmittelbare Gegenwart der Kirche und die Fortbildung derselben in die Zukunft hin zum Inhalte hat.“ Cf. pag. 329. —

Diese wenigen Worte sind es fast allein, die der Verfasser

im ganzen Verlaufe seiner Schrift vorbringt, um die also belebte Eintheilung seiner Darstellung zu rechtfertigen. Er hat die Erörterung der Begriffe von Theologie, von historischer oder positiver Theologie im Gegensatze der Spekulativen oder der Theologie, die Philosophie ist, schon hinter sich, und setzt sie voraus. Er setzt also auch schon die Encyklopädie voraus, die er doch, nach dem Titel des Buches zu urtheilen, erst bearbeiten will. Aber sehen wir, wie sich diese Eintheilung, die er für die Darstellung des Systems gemacht, rechtfertigen läßt; sehen wir, wie die Encyklopädie, die seyn wollte, was sie soll, — eine bloße Methodik des Systems, — mit der hier in Anwendung gebrachten Methode, — mit der Methode, die Dr. Rosenkranz seinem Systeme zu Grund legte, zusammenstimmt. — Die Theologie, um die es sich handelt, ist eine positive: aber man spricht auch nebenher von einer historischen, von einer philosophischen, von einer praktischen Theologie, und von allen diesen gewöhnlich so verworren, daß man höchstens so weit es bringt, eine äußere Beziehung, dieser für verschiedene Wissenschaften ausgegebenen einzelnen Disziplinen nachzuweisen. Man ist aber gerade deßhalb nicht im Stande, die innere Einheit dieser einzelnen Momente der Einen Wissenschaft nachzuweisen, weil man immer etwas Außerwesentliches als die Hauptsache ergreift, und damit dann den ganzen Begriff erschöpft zu haben glaubt. Die Theologie, die dem Kandidaten dieser Wissenschaft κατ' ἐξοχήν aufgegeben ist, ist anerkannter Maßen eine positive Theologie. Als solche ist sie die Wissenschaft von einem bestimmten Religionsglauben, wenn derselbe irgendwo, oder wenn von einer religiösen Gesellschaft (Kirche) oder von irgend einem Volke als der Ausdruck der

absolut-wahren Religion festgehalten wird: sie ist die Wissenschaft, die einen bestimmten Glauben über Gott und göttliche Dinge, sowie er irgendwo vorhanden ist, oder ein Faktum ist, zu ihrem Inhalte hat. Dieser faktische Glaube ist somit etwas, was in die Erscheinung getreten ist, etwas Positives (ein positiver Glaube). Dieser bestimmte Glaube als Faktum ist das Erste, an welches der Kandidat der Theologie angewiesen ist, und dieses Faktum als solches zunächst nur blos äußerlich kennen zu lernen, ist seine erste Arbeit. Er kann sich vielleicht darauf beschränken, den positiven Glauben irgend einer Zeit, irgend eines Volkes, irgend einer kirchlichen Gesellschaft äußerlich kennen gelernt zu haben, oder er kann auch von andern verschiedenen positiven Glaubensweisen Notiz nehmen, oder er kann die ganze Summe aller positiven Glaubensweisen der verschiedenen Völker und Zeiten im ganzen Verlaufe der Geschichte kennen lernen: immerhin aber bleibt die Kenntniß, die er von dem positiven Religionsglauben gewonnen, nur eine empirische. Er weiß, was man glaubt, — was man für die wahre Religion hält, aber ob das, was man da oder dort als die wahre Religion glaubt, oder geglaubt hat, auch wirklich die absolut-wahre Religion sey, oder was daran das Wahre sey, weiß er durch diese blos empirische Notiz noch nicht, und das ist es eben, was er weiter kennen lernen, und zum Gegenstande seines Studiums machen muß. Er muß demnach den positiven Religionsglauben, den er vorerst empirisch kennen gelernt hat, nach seinem objektiven Werthe, nach seiner innern Wahrheit prüfen, und so wird sein Studium zur Kritik des Positiven. Aber um das Geschäft der Kritik des Positiven zu Stande bringen zu können, muß er

das absolut-wahre schon erkannt haben, um es als Maaßstab zur Prüfung des Positiven anlegen zu können. Die Wissenschaft von der absolut-wahren Religion kann nicht aus dem Positiven als solchen geschöpft werden, sie muß als das, wovon das Positive nach seinem innern Werthe geprüft werden soll, anders woher, — aus unmittelbarer Vernunft-Einsicht — geschöpft seyn. So stellt sich die auf unmittelbare Vernunft-Einsicht gegründete Wissenschaft von der absolut-wahren Religion als eine von der blos empirischen Wissenschaft der positiven Religion verschiedene Wissenschaft dar, und da es geläufig ist, jene auf unmittelbare Vernunft-Einsicht gegründete Wissenschaft von der absolut-wahren Religion Philosophie zu nennen, so stellt man, wie es aus diesem Standpunkte mit Recht geschieht, die philosophische Theologie, oder die Theologie, die Philosophie ist, der positiven Theologie, insoferne diese nur eine empirische Kunde des positiven Religions-Glaubens ist, gegenüber. Durch die Kritik des Positiven kommt aber noch zur bloßen empirischen Kunde vom Positiven die Erkenntniß hinzu, in wieweit das Positive mit dem absolut-wahren übereinstimmend sey, oder nicht, oder wieviel Wahres an dem Positiven sey. Dieß zu wissen, mag ergötzen, oder kann sonst nützlich seyn, aber bloß dieß vom Positiven zu wissen, was es nach seiner äußern Erscheinung sey, und was an demselben das Wahre sey, ist noch nicht die vollständige Wissenschaft des Positiven. Die vollständige Wissenschaft vom Positiven ist, dasselbe als ein Moment im geschichtlichen Prozesse der Entwicklung des Absolut-Wahren im Bewußtseyn der Menschen zu wissen, und nur in dieser auf solche Weise vollendeten Wissenschaft des Positiven stellt sich die innere

Einheit der positiven, und der philosophischen oder absoluten Wissenschaft heraus. Die Philosophie ist die Wissenschaft vom Absolut-Wahren: das Positive ist das, in welchem das Absolut-Wahre im sukzessiven Progresse zur Erscheinung kömmt und ins Bewußtseyn der Menschen eintritt: die Philosophie in ihrer Vollendung ist die vollendete Wissenschaft vom Absolut-Wahren: Das Positive in seinem geschichtlichen Fortschritte ist das Werden der Wissenschaft des Absolut-Wahren im Bewußtseyn der Menschen, und eben jene große, lebendige Dialektik, die sich durch die ganze Geschichte hindurchzieht, und eigentlich ihr Wesen ist. Diese geschichtliche Dialektik zu reproduziren ist in der That der eigentlichste, der vollständigste Beweis für das Wahre, oder für die Wissenschaft irgend eines philosophischen Systems. Mit andern Worten: jenes System ist offenbar das Wahre, dessen Einführung ins Bewußtseyn der Menschen durch die ganze Geschichte sich hindurchzieht, und im eigentlichsten Sinne die ganze Arbeit der Geschichte ist. So wie aber auf der Einen Seite das absolutwahre System daran erkannt wird, daß nachgewiesen werden kann, daß dessen Einführung ins Bewußtseyn der Menschen die ganze Arbeit der Geschichte ist, so wird auch auf der andern Seite die Geschichte, und die in ihr sich drängenden Ereigniße nur aus dem Standpunkte des absolut-wahren Systems wahrhaft begriffen, und so ist das Absolut-Wahre immer zugleich der Schlüssel zur Geschichte, und die Geschichte der Beweis des Absolut-Wahren. Will daher irgend ein System als das System der absolut-wahren Religion sich beweisen, so muß nachgewiesen werden, wie es durch die ganze Geschichts-Entwicklung allmählig zur Erscheinung gekommen,

und wie alle großen Ereigniße der Geſchichte dahin ſtrebten, dasſelbe vollſtändig zu entwickeln, und in ſolcher Weiſe muß ſich dann auch der chriſtliche Religions-Glaube als der Abſolut-Wahre dokumentiren laſſen. — Demnach genügt es nicht, im Syſteme der Theologie „die einfachen und ewigen Begriffe, welche in dem Verhältniße Gottes zu den Menſchen, und des Menſchen zu Gott enthalten ſind;" — „die Wiſſenſchaft der Religion an und für ſich," ſowie dieſe unmittelbar von dem Standpunkte der abſoluten Anſchauung aus als die wahre erkannt wird, dargeſtellt zu haben, ſondern es muß auch ihre hiſtoriſche Entwicklung im Bewußtſeyn der Menſchen nachgewieſen werden, und ſo folgt im theologiſchen Syſteme auf jene Darſtellung der Wiſſenſchaft von der (wahren) Religion an und für ſich die ſogenannte hiſtoriſche Theologie, oder die Nachweiſung der ſukzeſſiven Entwicklung der an und für ſich wahren Religion in der Geſchichte der poſitiven Religionen. Dadurch, daß in der Geſchichte der poſitiven Religionen der Prozeß der ſukzeſſiven Entwicklung der abſolutwahren Religion nachgewieſen wird, wird das Poſitive wahrhaft begriffen, und in dieſem wahren Begriffe des Poſitiven das Weſentliche vom Außerweſentlichen, der Schein an der Erſcheinung von dem erſcheinenden Weſen unterſchieden, und dadurch öffnet ſich zugleich das Gebiet der praktiſchen Theologie, oder wie der Verfaſſer ganz richtig ſagt: „die hiſtoriſche Theologie vermittelt die ſpekulative mit der praktiſchen." Es iſt nämlich Aufgabe des Geiſtes, den Schein an der Erſcheinung immer mehr und mehr aufzuheben, und eben dadurch die immer vollſtändigere Entwicklung der abſolut-wahren Religion für das Bewußtſeyn der Menſchen ſelbſtthätig zu be-

fördern. In der That geschieht dieß nur dadurch, daß das System der absolut-wahren Religion immer vollständiger in die Erscheinung tritt, und das Positive, das durch den lebendigen Glauben Ergriffene mit dem Idealen oder an sich Wahren endlich in Eins zusammenfällt. Solange demnach diese Uebereinstimmung des Positiven mit dem Idealen oder Absolut-Wahren noch nicht vorhanden ist, bleibt für die praktische Thätigkeit die Aufgabe, diese Uebereinstimmung herbeizuführen, dasjenige an dem Positiven, welches dem Absoluten Wahren widerspricht, zu zerstören, dagegen das Absolut-Wahre, wie es an sich ist, in den lebendigen Glauben der Völker einzuführen. Indem aber eben dieß eine Aufgabe ist, die erst gelöst werden soll, so kommen wir aus der Geschichte in die Gegenwart, und die in der Gegenwart versuchte Lösung der Aufgabe mit ihrem Resultate ist wiederum das, was die Gegenwart mit der Zukunft verbindet. Die praktische Theologie, welche eben diese Aufgabe der Gegenwart, somit der Art und Weise und den Mitteln zu ihrer Lösung anzugeben hat, ist daher jener Theil im Systeme der Theologie, welcher „die jedesmalige unmittelbare Gegenwart der Kirche und die Fortbildung derselben in die Zukunft hin zum Inhalte hat."

Demnach zerfällt das System der Theologie nothwendig in diese drei wesentlichen Theile, die Dr. Rosenkranz die spekulative, die historische und die praktische Theologie genannt hat, und wir sehen aus dem Obigen, daß der Verfasser den Forderungen, die man an ein vollständiges, in sich völlig gerundetes System der Theologie machen muß, in formeller Beziehung auf das vollkommenste entsprochen habe. Sehen wir auch, wie Dr. Rosenkranz die drei Haupttheile des Systems weiter

abzutheilen für nothwendig gefunden hat, wobei sich der Referent einige Bemerkungen erlauben muß, die ebensoviele (jedoch nur außerwesentliche) Berichtigungen seyn dürften. Den I. Theil oder die spekulative Theologie zerlegt der Verfasser wieder in zwei Theile, die Dogmatik und die Ethik. Referent kann sich zuvörderst schon mit dem Namen „spekulative Theologie", den der Verfasser dem ersten Theile des Systems gegeben hat, nicht ganz zufriedenstellen. Der Name ist zu allgemein und ebendeßhalb den Inhalt des I. Theils des Systems nicht hinlänglich charakterisirend. Ist denn die Theologie, die in der oben angegebenen Weise durchgeführt wird, nicht durch und durch spekulativ? Ist die Nachweisung des absolut-wahren durch den geschichtlichen Wechsel des Positiven hindurch nicht die Frucht der tiefsten Spekulation, und ist eben deßhalb die historische Theologie, insoferne sie ein Theil des Systems, und nicht blos dessen empirisches Material ist, minder spekulativ als der Inhalt des I. Theils des Systems? Diejenigen, welche die Philosophie der Geschichte entgegenstellen, und historische und philosophische Wissenschaften unterscheiden, könnten vielleicht versucht seyn, den I. Theil des Systems, der die Darstellung der Wissenschaft von der Religion an sich, die vom Positiven unabhängig ist, enthält, den philosophischen Theil zu nennen: aber man müßte gegen einen solchen Namen nicht minder, als gegen den erstgenannten protestiren. Die ächte Geschichts-Wissenschaft ist Philosophie: die Geschichte ist die absolute Wissenschaft, oder die Philosophie in ihrem Werden: die Philosophie ist das Resultat des geschichtlichen Prozeßes, und ebendaher die Geschichte das werdende Resultat. Die wahre Philosophie schließt die Ge-

ſchichte nicht aus. Sonach müßte alſo auch der hiſtoriſche Theil des Syſtems philoſophiſch heißen müſſen. Referent würde dieſen I. Theil des Syſtems geradenwegs blos „Darſtellung der abſolut-wahren Religion an und für ſich" nennen, und ſo würde der weſentliche Inhalt zur Ueberſchrift. Betreffend die von dem Verfaſſer beliebte Unterabtheilung des I. Theils in Dogmatik und Ethik, ſo giebt derſelbe zur Rechtfertigung folgendes an: „da zum Weſen Gottes gehört, den Menſchen ſich mitzutheilen, und indem Gott ſelbſt das Innerſte des menſchlichen Herzens ausmacht, ſo iſt das wahrhafte Wiſſen von Gott zugleich ein Wiſſen vom Menſchen und deſſen wahrhafter Natur. Die ſpekulative Theologie geht daher in zwei Theile auseinander. Der erſte Theil, die Dogmatik entwickelt vorzugsweiſe das Weſen und die Thätigkeit Gottes. — Der zweite, die Ethik entwickelt vorzugsweiſe das Weſen und die Thätigkeit des Menſchen. Aber weil das Band zwiſchen Gott und dem Menſchen ein unauflösbares iſt, ſo begreift die Dogmatik ebenſoſehr das Menſchliche, als die Ethik das Göttliche in ſich. Beide Wiſſenſchaften ergänzen ſich daher ſo zu einander, daß die Ethik nur als die weitere Fortſetzung der Dogmatik, die Dogmatik aber als der „untrügliche Grund der Ethik betrachtet werden muß." — Ohne in die Rechtfertigung dieſer Eintheilung einzuſtimmen, bemerkt Referent vorläufig nur ſoviel, daß, wenn es denn doch wahr iſt, daß Dogmatik und Ethik ſo innig mit einander zuſammenhängen, und nur Ein Ganzes ausmachen, der Verfaſſer dann nicht nöthig gehabt hätte, diejenigen zu tadeln, welche beide in Einem darzuſtellen verſuchen, wie dieſes in der Vorrede p. XXVIII. in Bezug auf Nitzſch geſchehen iſt. — Uebrigens

aber meint Referent allerdings auch, daß der I. Theil des theologischen Systems, der die Religion an sich darzustellen hat, in zwei Theile zerlegt werden könne. Der wesentliche Inhalt des I. Theils des Systems, die absolut-wahre Religion an sich, und abgesehen vom Positiven darzustellen, fodert, daß zuerst von Gott, und dann von den Dingen, die durch Gott sind, gehandelt werde. So würde sich der I. Theil des Systems zerlegen in Theologie im engern Sinne, und Kosmologie. Letztere aber würde wieder je nach den verschiedenen Theilen des κοσμος in Unterabtheilungen zerfallen, und die Verschiedenheit der einzelnen Dinge der Welt, z. B. die unfreie Natur und die Welt der endlichen Geister würde den Eintheilungs-Grund zu einer weiteren Unterabtheilung geben, so, daß die theologische Naturlehre von der Pneumatologie unterschieden würde, von denen die letztere die Ethik als einen untergeordneten Theil in sich begreifen würde. — Das, was hiebei Referent die Theologie im engern Sinne nannte, hat übrigens der Verfasser mit Dogmatik bezeichnet, welcher Ausdruck wieder nicht paßt, da die Dogmatik nur einen bestimmten positiven Religions-Glauben (δογμα) zu ihrem Inhalte hat.

Als Unterabtheilung des II. Theils des theologischen Systems, der historischen Theologie, gibt der Verfasser die biblische und kirchen-historische Theologie an, und zur Rechtfertigung dieser Unterabtheilung sagt er pag. 103. folgendes: „die spekulative Theologie hat in ihrem ersten oder dogmatischen Theil vornehmlich das Göttliche im Menschlichen, im zweiten oder ethischen Theile vornehmlich das Menschliche im Göttlichen zum Inhalte. Eben so theilt sich die historische Theologie.

Im ersten Theile hat sie das ruhende, immer sich gleiche Element in der Erscheinung der christlichen Religion, — im zweiten die fortschreitende Veränderung derselben zu ihrem Objekte. Jener nämlich umfaßt die Erkenntniß der biblischen Bücher, welche Zufälligkeiten und Unwesentliches abgerechnet, bei allen verschiedenen Parteien der christlichen Kirche, und durch alle Jahrhunderte ihrer Dauer hin dieselben sind. Dieser umfaßt die Erkenntniß des christlichen Lebens in seiner ganzen Breite, welches in seiner Entwicklung, wiewohl identisch dem Prinzipe nach, doch in allen verschiedenen Parteien der Kirche und durch alle Jahrhunderte hin immer ein anderes ist, und in seiner unendlichen Manchfaltigkeit als die wirkliche Ausbildung der Tiefe und des Reichthums angesehen werden muß, welche das Prinzip in seiner göttlichen Einfachheit enthält. Durch diesen Gegensatz eines gleichsam in Gott ruhenden und eines durch des Menschen Thätigkeit beweglichen Elementes scheidet sich daher die historische Theologie in die biblische und in die kirchenhistorische." — Referent hat gegen diese Unterscheidung der biblischen Theologie von der kirchenhistorischen (im engern Sinne) nichts einzuwenden, aber er kann in die Subtilität des Grundes nicht einstimmen, der hier zur Rechtfertigung angegeben ist, und auch im Ganzen nichts völlig Tüchtiges aussagt. Die biblische Theologie des N. T. unterscheidet sich von der kirchenhistorischen Theologie (im engern Sinne), wie die Wissenschaft von dem Urchristenthume zur Wissenschaft von der nachfolgenden Entwicklung des Christenthums. Die Bibel des N. T. enthält das Christenthum in seiner ursprünglichen Form des Daseyns, und weil eben dafür, welches die ursprüngliche Form des Christenthums gewesen sey, die Bibel des N.

T. Quelle der Erkenntniß ist, nennen wir füglich die daraus geschöpfte Wissenschaft vom Urchristenthum biblische Theologie. — Nun ist freilich wahr, daß das Urchristenthum den spätern Entwicklungen des Christenthums zu Grunde liegt, aber in der Form, wie das Christenthum in den N. Testamentlichen Büchern vorliegt, ist es ja schon nicht mehr das in Gott ruhende, sondern das in die Erscheinung eingetretene, und durch menschliche Thätigkeit ergriffene Christenthum, und eben als solches nur Gegenstand der historischen Theologie. Indem aber der Verfasser außer der biblischen Theologie N. T., auch in die biblische Theologie des A. T. zurückgeht, hat er gezeigt, daß die historische über das positive Christenthum überhaupt hinausgehen müsse. In der That muß sie auch nicht blos die alte jüdische, sondern auch die ältern und neuern heidnischen Religionen in ihre wissenschaftlichen Konstruktionen mit aufnehmen, und ebendeßhalb wird dann die Eintheilung, die der Verfasser der historischen Theologie giebt, zu sehr beschränkt.

Es lohnt sich der Mühe, zu sehen, wie der Verfasser, sowohl die biblische Theologie als auch die kirchenhistorische (im engern Sinne) weiter abtheilt. Er sagt p. 104: „die biblische Theologie wurzelt in den biblischen Büchern, oder in der Sammlung von Schriften, die unter dem Namen des alten und neuen Testaments vorhanden sind. Da nun diese nicht immer gewesen, sondern in der Zeit erst geworden sind, so hat die biblische Theologie erstens die Entstehung derselben zu zeigen, welcher Abschnitt die Lehre vom Canon oder Canonik umfaßt. — „Die Wissenschaft des Canon hat ein dreifaches Geschäft. Zuerst muß sie das Prinzip entwickeln, durch

das die biblischen Bücher aus der gesammten Literatur zur eigenthümlichen Dignität sich ausscheiden, Gegenstand der Theologie zu werden. Dieses gibt die Lehre von der Inspiration oder Theopneustie. Zweitens hat sie darzustellen, wie die biblischen Bücher zu der Abgeschlossenheit und Auktorität gelangt sind, welche ihnen als kanonische Schriften gegenwärtig zustehen. Dieß ist der Abschnitt von der Bildung des Kanons. Endlich hat die Kanonik die Gründe zu beleuchten, durch welche bestimmt wir sie wirklich als die Schriften anerkennen müssen, für welche wir sie halten. Dieß giebt den Abschnitt von der Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher. —

„Die biblische Theologie hat ferner zu zeigen, auf welche Weise man dazu gelangen kann, sich des Textes dieser Bücher in seiner ursprünglichsten und damit reinsten Gestalt zu bemächtigen. Dieß ist das Geschäft der Kritik." — Ist durch die Kanonik und Kritik klar, wie die biblischen Bücher geworden sind, und welches ihr wahrer Text ist, so fragt sich drittens, welches ihre Bedeutung für die Religion, welches der Sinn ihrer Lehre sey. Das Verständniß derselben auszumitteln ist die Aufgabe der Exegese. Letztere zerlegt der Verfasser wieder in Hermeneutik, Exegese (im engern Sinne) und biblische Dogmatik.

Den IIten Theil der historischen Theologie, die kirchenhistorische Theologie (im engern Sinne) theilt der Verfasser ab in die politische Geschichte der Kirche — in die kirchliche Archäologie — und in die dogmatische Geschichte der Kirche. — Er will diese Eintheilung auf folgende Weise rechtfertigen: „die biblische Theologie ist in ihrer Beschränkung unendlich.

Durch den Inhalt und Umfang der biblischen Bücher ist sie dem Ausgangs-Punkt nach allerdings gebunden, allein in ihrer Entwicklung als Exegese frei und absolut progressiv. Die kirchenhistorische Theologie (im engern Sinne) hat dagegen die Gestaltung der christlichen Kirche von ihrem Anfange an durch alle Völker und Zeiten zu entwickeln, und kann daher stets nur einen relativen Schluß haben. In diesem Werden der christlichen Religion als verschwindender, nur in der Erinnerung des Geistes festgehaltener Erscheinung, oder (?) als Kirche unterscheiden sich drei konstante Elemente: die Verfassung, der Kultus und die Wissenschaft. Durch diese drei Bestimmungen, von denen die eine immer in die andere übergeht, und von denen die letzte die beiden ersten als Bedingungsgrund voraussetzt, theilt sich die kirchenhistorische Theologie (im engern Sinne) von selbst in drei Abschnitte. Der erste hat die äußere politische Gestaltung der Kirche darzulegen, wie sie, von Jerusalem aus durch die Nationen sich verbreitet, mit den bestehenden Verfassungen der Staaten, die sie vorfindet in Kampf tritt, und den Begriff ihrer eigenen Verfassung und Sitte immer deutlicher und gediegener entfaltet. — Der zweite Abschnitt betrachtet die Kirche, wie sie in ihrer unmittelbaren Existenz ihren Kultus als den formellen Ausdruck ihres Geistes nach der verschiedenen Individualität der durch Localität, Nationalität und mannigfache historische Zusammenhänge von einander verschiedenen Gemeinden realisirt. Diese Erkenntniß der Form, worin die Religion als Kultus sich darstellt, in ihren vielfachen Epochen, bildet den Inhalt der christlichen Archäologie. — Die Verfassung gibt durch ihr Recht der Kirche die feste Stellung in der Welt. Der Kultus erzeugt in seinem

Schooße die religiöse Kunst, welche für die Anschauung, Empfindung und Vorstellung arbeitet und dadurch der Wissenschaft den Weg bereitet, indem der Geist durch die Objektivität der bildenden Kunst der Musik und Poesie nach und nach den idealen Boden gewinnt, dessen die Freiheit des Gedankens für seine Verwirklichung bedarf. Er (der Gedanke) will den Glauben der Kirche nicht nur glauben, sondern begreifen und die Nothwendigkeit seiner ewigen, befreienden und beseligenden Wahrheit beweisen. Diese Seite der Kirche fällt im weitern Sinne der Geschichte der Theologie, im engern der dogmatischen Historie der Kirche anheim." — Cf. p. 176. fg. Gegen diese einzelnen Unterabtheilungen sowohl der biblischen, als der kirchenhistorischen Theologie im engern Sinne hätte der Referent namentlich was die biblische und kirchenhistorische Theologie betrifft, vieles einzuwenden. Es würde jedoch zu weit führen, hier weitläufig sich darüber zu erklären. Referent begnügt sich, hier nur noch die Unterabtheilungen, die der Verfasser der praktischen Theologie gibt, anzuführen. Er theilt die praktische Theologie überhaupt in zwei Theile ab, woran die erste Abtheilung den Kirchendienst, die andere das Kirchenregiment zu ihrem Gegenstand hat. Er sagt pag. 329.: „Das, was die christliche Religion an und für sich ist, will die praktische Theologie in einem besondern, bestimmt-gegebenen Kreise verwirklichen. Innerhalb solcher Partikularität die Religion in ihrer Wahrheit dem Leben zu erhalten, und dem Bewußtseyn die höchste Gewißheit derselben zu erzeugen, ist ihr Zweck. Da nun die Religion in ihrer Erscheinung und conkreten Existenz nur als Kirche besteht, und da jede Kirche ein zweifaches Verhältniß hat, nach Innen zu sich selbst, und nach

Außen hin zu andern Gestalten der Geschichte, so theilt sich die praktische Theologie, — wie die spekulative und historische in ein mehr ruhendes und in ein mehr bewegliches Element. Das Erstere haftet (?) vorzüglich an der biblischen, das zweite vorzüglich an der kirchenhistorischen Theologie. Jenes umfaßt den Dienst, dieses das Regiment der Kirche." —

Die Lehre vom Dienste der Kirche zerfällt dem Verfasser wieder in Katechetik, Liturgik und Homiletik. Er sagt p. 331.: „der Dienst der Kirche begreift die Technik in sich, durch die die Existenz der Religion als der lebendige Geist der Gemeinde gefördert wird. Der Geist selbst ist das Prinzip, von dem sie ausgeht. Zunächst aber hat die Gemeinde in sich den Unterschied solcher Individuen, die den Glauben der Kirche schon verstanden haben, und solcher, die ihn noch nicht verstanden haben, ihm vielmehr erst zugebildet werden sollen. Daher ist das erste Geschäft der praktischen Theologie im Dienste der Kirche die Belehrung im Glauben: die Katechetik. Den Gegensatz der Katechetik bildet die Feier der heiligen Handlungen, die sich theils an die Abfolge der heiligen Zeiten anschließt, theils außerhalb derselben für Privatverhältniße sich ergeben: die Liturgik. Endlich ist es denjenigen, die schon zur Erkenntniß des Glaubens vermöge des katechetischen Unterrichts gelangt sind und die selbstbewußte Theilnahme an den heiligen Handlungen und dem kirchlichen Leben erreicht haben, nothwendig durch die Idee und durch ein stetes Eingreifen derselben in ihr unmittelbares Leben erbaut zu werden. Die Form dieser Bekräftigung der Religiosität ist die Predigt und die Homiletik hat die Theorie dieses Geschäftes zu entwickeln." — Den zweiten Theil der praktischen Theologie, der sich mit dem

Kirchenregiment befaſſen ſoll, theilt der Verfaſſer auf eine ſehr auffallende Weiſe ab, in ſymboliſche Theologie, — Kirchenrecht, — und Theologie, und ſagt hiefür pag. 355. folgendes: „Der Dienſt der Kirche iſt mit ſeinem Unterrichte in der Lehre des Glaubens mit der Würde ſeiner heiligen Handlungen, und mit der Innigkeit ſeiner Erbauung unmittelbar auf die Gemeine gerichtet. Das Regiment der Kirche bezieht ſich mehr darauf, das in ſich abgeſchloſſene innere Leben der Gemeine in ſeiner lautern Geſtaltung zu bewähren, und ſeinen Unterſchied von andern Formationen des geiſtigen Lebens an das Licht zu ſetzen; er hat daher in ſeinem erſten Elemente die ſymboliſche Theologie, d. h. die Erkenntniß, daß alles, was in der Katecheſe, Liturgie und Predigt einer Gemeine enthalten iſt, dem Weſen des beſtimmten Glaubens entſpricht, zu dem ſich die Gemeine bekennt. Das Symbolum der Kirche iſt die Darlegung dieſes Bekenntnißes. — Durch den Glauben in ſeiner Beſonderheit iſt aber auch zweitens eine eigenthümliche Geſtaltung der Verfaſſung der Kirche mitgeſetzt. Wie ſie ihren beſondern Glauben hat, ſo hat ſie auch, ihm gemäß, ihre beſondere Sitte und ihr beſonderes Recht. Die Erkenntniß des beſondern Kirchenrechts macht daher den zweiten Abſchnitt dieſer Disziplin aus. — Drittens iſt die Beſonderung der einen und allgemeinen chriſtlichen Kirche in verſchiedene Kirchen zwar hiſtoriſch nothwendig; aber dem wahren Begriff der Kirche doch nicht angemeſſen, weßhalb die Zertheilung des Ganzen in beſondere Kreiſe ſich immer wieder von ſelbſt aufhebt, und keine partikuläre Kirche zu einer abſoluten Fixirung gelangen läßt. Das Element, wodurch ſich das Abſchleifen der Beſonderheiten vornehmlich vermittelt, iſt die dialektiſche Kraft,

die theologische Wissenschaft, weil sie die Wahrheit und Nothwendigkeit des Besonderen und Einzelnen nur aus dem Allgemeinen, was an und für sich ist, rechtfertigen kann, und hiedurch in die spekulative Theologie übergeht." — Was diesen Theil der systematischen Theologie, die praktische Theologie betrifft, so sagt der Verfasser in seiner Vorrede p. XXXI. selbst, daß sie arm gegen die vorhergehenden Theile ausgefallen sey. Indem der Referent dieses Urtheil des Verfassers über seine eigene Arbeit als einen Beweis seiner Bescheidenheit ehrt, muß er wenigstens soviel bekennen, daß er mit Vielem in diesem Theile sich nicht zufrieden stellen könne. Aber ganz abgeschmackt ist, was der Verfasser in Bezug auf die praktische Theologie in der Vorrede l. c. weiter sagt: „Gar vieles ist hier (in der praktischen Theologie) in der Anwendung begriffen. Es läßt sich z. B. nicht mehr verhehlen, daß es in der evangelischen Kirche keine Pastoraltheologie geben kann; denn seinem Amte mit Würde und Erfolg vorzustehen, kann der Prediger keiner besondern Moral genießen. Die Seelsorge läßt sich nicht in Regeln zusammenfassen — außer was die Dogmatik, Ethik, Bibel suppeditiren. Will der Prediger nur durch ein expreß-eingerichtetes, mit Reflexion erzeugtes Betragen auf die Glieder seiner Gemeine einwirken, so ist ein solcher Standpunkt jedesmal der Anfang des Pfaffenthums. Nicht als sollte der Geistliche seinen Beruf nicht mit Ueberlegung und Besonnenheit erfüllen; aber das soll jeder Mensch, und die Worte, „Taubenunschuld mit Schlangenklugheit zu vereinigen," gelten Allen. Daher läuft alle Pastoraltheologie, gäbe sie sich auch noch so schöne Namen, z. B. den der Halieutik, mehr oder weniger auf eine Anweisung zu einer

nützlichen, salbungsvollen Heuchelei, auf ein System kleinlicher, die herzliche Hingebung tödtender Pfiffigkeiten, wie in Knigge's Umgang mit den Menschen, auf ein pfäffisches Imponiren hinaus; — ich habe deßwegen diese Disziplin ganz verworfen." — Daran nun, daß der Verfasser diese Disziplin wenigstens dem Namen nach verworfen hat, liegt im Ganzen nichts: wahrscheinlich werden nach- wie vorher in der katholischen Kirche und ohne Zweifel auch in der evangelischen Lehrbücher unter dem Namen Pastorallehre oder Pastoraltheologie erscheinen und es werden Vorlesungen über Pastoral an den theologischen Lehranstalten gehalten werden: aber was den Verfasser betrifft, so scheint er wahrhaftig nicht ein einziges Mal ein Lehrbuch der Pastoral in seinen Händen gehabt zu haben. Referent erlaubt sich, den Verfasser z. B. auf Sailer's Pastoraltheologie hinzuweisen. — Beiläufig gesagt, kommen überhaupt in der angezeigten Schrift des Verfassers die Ausdrücke: Pfäfferei, Heuchelei u. dergl., da, wo auf katholische Institutionen Rücksicht genommen wird, häufig vor: indeß das sind Ausdrücke, die dem Munde eines Protestanten nun ein Mal geläufig sind, und über die man, wie über die Flüche in den Erzählungen eines alten Soldaten, getrost hinwegsehen muß.

Schließlich bemerkt Referent, daß er nicht gesonnen sey, sein Urtheil über die Ausführung der einzelnen Theile des Systems, soweit dieselbe von Dr. Rosenkranz gegeben ist, auszusprechen. Es versteht sich, daß der Katholik dem Protestanten gegenüber gar Vieles vorzuwerfen hätte. Referent hofft, sonst noch dem Verfasser auf der literärischen Laufbahn zu begegnen, und noch manche Gelegenheit zu finden, ihm, ohne

gerade eine direkte Polemik gegen ihn zu führen, seine eigenen Ansichten zu erkennen zu geben. —

A. Gengler.

Dr. A. D. Ch. Twesten, Professor der Theologie und Philosophie an der Universität zu Kiel, Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche, nach dem Compendium des H. Dr. de Wette. I. Band, welcher die Einleitung und den ersten, kritischen Theil enthält. Zweite verbesserte Auflage. Hamburg, bei Friedrich Perthes. 1829. XVI. und 500 Seiten.

Wenn schon der bekannte Satz des Professor Schleiermacher: „Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre" — von der Kritik als ein unwahrer zurückgewiesen wurde, weil das Christenthum, das in der Glaubenslehre seinem doctrinellen Theil und Inhalte nach vorgetragen werden soll, objective Allgemeinheit nach Zeit und Ort für sich anspricht: so liegt in diesem Satze, von einer andern Seite angesehen, doch immerhin viel Wahres. Der nach Einheit strebende christliche Geist sieht es zwar ungerne, und er schaudert selbst zurück, wenn er in einer Dogmatik den Satz vorausgeschickt sieht *), daß die Spaltung in der Ueberzeu-

*) In der zweiten Auflage kommt er erst §. 19. vor.

zeugung sofort als solche und auf wissenschaftliche Weise behandelt werden soll, wobei es nimmer zur Versöhnung der Gegensätze kommt; aber in der Wirklichkeit die Sache angesehen, behandelt doch jede Kirche ihre Dogmatik anders als die andern, und der Gegensatz spricht sich vielleicht nirgends mehr aus als eben in der Glaubenslehre. In so ferne ist Schleiermacher's Rede und die darauf erfolgte Gegenrede von historischer Wichtigkeit. Einmal ist es wahr und in der Gestaltung der Gegenwart gegründet, was er vorbringt; und andererseits will man doch das nicht gelten lassen, was in der Erfahrung selbst so deutlich vor die Augen gelegt ist. Beides kann ich mir nur so deuten: der Gegensatz, der wirklich vorhanden ist, soll nicht bleiben; die Lehre, die als christliche verkündet wird, muß objective Wahrheit haben; daraus aber folgt von selbst auch ihre Allgemeinheit nach Ort und Zeit. Dieses Streben des Geistes nach Einheit spricht sich deutlich in der vielfachen Gegenrede aus, die Schleiermacher gehalten worden ist, und ich betrachte es als allgemeine Tendenz des Zeitalters, von der Trennung zum einheitsvollen Frieden vorzudringen.

Nun kann man aber fragen, wie ich im Eingange einer Kritik der Dogmatik von Twesten derlei Betrachtungen habe vorbringen können? Ich gebe die Antwort in dem Folgenden. Wenn auch die katholische Kirche den genannten Satz von Schleiermacher als einen solchen ansieht, der auf sie keine Anwendung findet, weil sie als die allgemeine Kirche, zu welchem Prädicate in dieser Beziehung noch das der Einheit und Apostolicität kommt; so ist damit doch noch auf

keine Weise dem Katholiken untersagt, seine Kirche sich so zu denken, wie sie wenigstens der protestantischen gegenüber einen Gegensatz bildet. Diesen Gegensatz muß nun jeder im Auge behalten, der eine Dogmatik beurtheilt, die sich schon in ihrer Ueberschrift als eine gegensätzliche ankündigt, wie die von Twesten, die sich eine Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nennt. Wo aber der Gegensatz vorhanden ist, da stehen sich die Standpunkte in dem gerade am schroffsten gegenüber, worüber man eben nicht einig ist; und daraus ergeben sich von selbst die verschiedenen Beurtheilungen Einer und derselben Sache, die so lange verschieden bleiben werden als der Gegensatz dauert, und die Kirchen nicht Eine Kirche geworden sind. Wann aber dieß geschehen wird, weiß der allein, der Stunden und Zeiten kennt und diese Kenntniß nur sich selbst vorbehalten hat. Und nun ist die Frage, wie sollen sich diejenigen gegenseitig beurtheilen, die der kirchliche Gegensatz in ihren Ansichten trennt? Wenn ich diese schwierige und doch wieder nicht schwierige Frage hier aufwerfe, so geschieht dieß nicht allein für den gegenwärtigen Fall, sondern für alle zukünftigen Würdigungen protestantischer Schriften, die von mir ausgehen werden, wohin ich besonders, Schleiermacher's und Marheineke's geistreichen dogmatischen Werke rechne. Die Antwort auf jene Frage ist aber die: der Gegensatz soll nicht außer Augen gelassen werden; was auch wohl nicht möglich ist, denn man kann ihn eben so wenig ignoriren als durch einen Machtspruch vertilgen. Aber er muß als ein solcher angesehen werden, der immerwährend aufgehoben werden soll. Dieses immerwährende Aufgehobenwerden ist auch am deutlichsten in all' jenen Reden ausgesprochen, die dem

Schleiermacher'schen Satze gehalten worden sind. Der Gegensatz wird aber immerwährend aufgehoben, wenn jede Kirche sucht, sich in der Tiefe des christlichen Princips stets auf's Neue zu begründen, die Punkte, die streitig geworden sind, auf christliche Ideen zurückzuführen, in denen selbst kein Streit, sondern nur Friede ist, und bei Allem auf das zu sehen, worin wir schon einig sind. So werden wir allein auch inne, in wie ferne das, was als Gegensatz noch schroff hervorgehoben wird, ein Widerspruch ist oder nicht; denn als Widerspruch kann auch erscheinen, was nur Moment der Idee und des Geistes ist. Hier nun muß der Widerspruch verschwinden, so bald man erkannt hat, daß er nur Schein ist, weil sein Wesen nur Moment des christlichen Geistes ist, was im frühern harten und feindseligen Streite anerkannt blieb. Solche Momente, die mit einander das Eine Ganze der Wahrheit bilden, sind zwar ihrer Natur nach auch Gegensätze, deren Einheit der Geist ist; ich wollte aber hier, um den vorhandenen Widerspruch oder die Controverse als etwas Hartes nicht im Munde zu führen, das Wort: Gegensatz dafür gebrauchen, und darf daher diesen Begriff nicht dadurch schwankend machen, daß ich an demselben Orte von andern Gegensätzen spreche, die ihrer Natur nach nur Momente des Einen Geistes sind. Das muß ich freilich wünschen, daß der Gegensatz, der dem Widerspruche verwandt oder dieser selbst ist, übergehe in den Gegensatz der zweiten Art oder in den wahren Gegensatz, der ein Moment der Idee ist. Und diesen Wunsch theile ich gewiß mit noch recht Vielen. Auf etwas Anderes, was in der gegenseitigen Beurtheilung noch wesentlich erfordert wird, werde ich kaum noch aufmerksam machen dürfen,

weil man es voraussetzen sollte; ich meine nämlich die Liebe. Und doch ist diese es gerade, die so oft vermißt wird, so, daß ich nicht unterlassen konnte, ihrer wenigstens zu erwähnen als einer Hauptsache. Nur der Liebe ist das Verständniß gegeben; der Gleichgültigkeit und dem Hasse bleibt Alles fremd. Gewöhnlich ist mit dem Mangel an Liebe noch ein anderer verbunden, der Mangel an Interesse für Wahrheit, und es zeigt sich hier unter Anderm, wie enge Wahrheit und Liebe mit einader verbunden sind, welche Verbindung dadurch noch als wesentlicher erscheinen muß, wenn behauptet wird, daß die Liebe nur die lebendig gewordene Wahrheit sey, was ich für meinen Theil als Ueberzeugung in mir trage.

Diese Rücksichten sind es hauptsächlich, von denen ich mich in meinen Beurtheilungen protestantischer Werke stets werde leiten lassen, und bei Twesten deßwegen besonders werde leiten lassen müssen, weil er über den Gegensatz, so fern dieser auch in der Dogmatik Statt finden soll, mit Schleiermacher Einer Ansicht ist. Wir werden über seine dießfalsige Ueberzeugung später noch zu sprechen kommen. Zum Voraus aber muß ich bei gegenwärtiger Recension das Bekenntniß ablegen, daß ich Hrn. Prof. Twesten als einen sehr bedeutenden und hochverdienten Theologen der protestantischen Kirche längst angesehen und aufrichtig geachtet habe. Er ist nicht so geistreich wie Schleiermacher und Marheineke, ferner ist er nicht so originell, wie jener, nicht so sinnig, wie dieser; aber seine ganze Bildung ist eine ungemein solide, seine Gelehrsamkeit eine sehr ausgebreitete, seine Richtung eine christliche und fromme, sein ganzer theologischer Charakter ein durchaus strenger und gediegener, und wäre es in der protestan-

tischen Kirche Sitte, gewißen ausgezeichneten Theologen bestimmte Namen, wie im Mittelalter, zu geben, so würde ich glauben, der Beiname Doctor solidus würde ihm am meisten eignen.

Nachdem ich auf diese Weise einerseits meine Grundsätze bei Beurtheilung protestantischer Lehrbücher der Dogmatik überhaupt, andererseits aber meine Hochachtung vor H. Twesten im Besondern zum Voraus ausgesprochen habe, gehe ich an die Beurtheilung der vorliegenden Schrift selbst.

Schon der Titel sagt, daß der gegenwärtige erste Band nur die Einleitung und den ersten, kritischen Theil enthalte. Die Einleitung zerfällt in eine allgemeine und in eine historisch-kritische Einleitung. Die allgemeine Einleitung von Seite 1 bis 98 behandelt 1) das Wesen der Religion; 2) das Verhältniß des Erkennens zur Religion; 3) die christliche, biblische, lutherische Dogmatik; 4) die Wichtigkeit der evangelisch-lutherischen Dogmatik für den Theologen; die nähere Bestimmung ihres Begriffs; 5) die Beziehung der lutherischen Dogmatik auf die Aussprüche der heiligen Schrift; 6) das Verhältniß der Lutherischen zur Glaubenslehre anderer Parteien; 7) das Verhältniß der Dogmatik zur Philosophie; 8) das Verhältniß der Dogmatik zum Lehrvortrage des Geistlichen in der Gemeinde. Die historisch-kritische Einleitung von Seite 99 bis 278 enthält 1) die Uebersicht der Fortbildung des Christenthums bis auf unsere Zeiten, A. Katholicismus, B. Protestantismus; 2) die Uebersicht der Geschichte der christlichen Dogmatik, erste Periode, von Petrus Lombardus bis Melanchton; zweite Periode, von Melanchton bis Semler; dritte Periode, von Semler bis auf unsere Zeit.

Nachdem ferner in der eigentlichen Dogmatik der lutherischen Kirche über das Princip und den Charakter des Protestantismus Einiges von Twesten vorgebracht worden ist, kommt er an den ersten oder kritischen Theil, und handelt hier von Seite 288 bis Ende von der Quelle der Religionswahrheit und zwar A. von der Auctorität der heiligen Schrift; B. vom Verhältniß des Alten und Neuen Testaments, C. von der Göttlichkeit der heiligen Schrift, Offenbarung, Inspiration, D. vom Kanon der heiligen Schrift; E. von der Auslegung der heiligen Schrift; F. vom Vernunftgebrauch.

All' diese Abschnitte der Reihe nach ausführlich zu würdigen, ist durch den Raum untersagt, der in diesen Blättern unserer Arbeit angewiesen ist. Wir begnügen uns, die Grundprincipien der vorliegenden Dogmatik zum Gegenstand unserer kritischen Bemühung zu machen, und nur das noch aufzunehmen, was mit diesen Principien in näherer Verbindung steht.

Was nun aber diese Principien betrifft, so betrachten wir sie von einer zweifachen Seite, einmal von da, nach welcher sie allgemeine philosophische Principien der Religion und des Glaubens sind, und dann von der, nach welcher Twesten im Besondern vom Protestantismus seine Anschauung ausspricht, welche andere Seite von ihm mit so viel Vorliebe und Auszeichnung behandelt worden ist, wie von Wenigen seiner Kirche.

Was wir so eben als allgemeine philosophische Principien der Religion und des Glaubens bezeichnet haben, ist in den zwei ersten Nümern der allgemeinen Einleitung enthalten, wo

Twesten 1) vom Wesen der Religion, und 2) von dem Verhältniß des Erkennens zur Religion handelt. Die hergebrachte Erklärung der Religion, sie sey eine Art und Weise der Erkenntniß und Verehrung Gottes, modus Deum cognoscendi et colendi, scheint Herrn Twesten die wesentlichen Aeußerungen der Religion richtig auszudrücken, obschon sie nach seinem eigenen Geständniß der Vorwurf einer gewißen Unbestimmtheit und Oberflächlichkeit trifft, von dem er sie zu befreien sich anschickt. In der Religion sind Stoff und Form wohl von einander zu unterscheiden. Nach jener Erklärung besteht diese in einer gewißen Art der Erkenntniß und der Verehrung; der Stoff aber wird durch den Gegenstand derselben, Gott, bezeichnet. Beides nun, Stoff und Form sucht Herr Twesten sofort näher zu bestimmen. Das Wesen der Religion von ihrer materiellen Seite sieht er an als die Anerkennung eines von der Welt zu unterscheidenden höhern Seyns und als die Abhängigkeit der Welt von demselben. Hierauf wird sich, wie er sagt, zurückführen lassen, was man sonst noch zur Religion rechnen möchte, z. B. Glaube an Freiheit und Unsterblichkeit. Wir können, ehe wir Twesten weiter folgen, bei dieser materiellen Seite der Religion stehen bleiben. Allerdings ist Gott der Gegenstand der Religion der Menschen, die wirklich religiös sind; aber die so gestellte Erklärung bleibt doch immerhin eine einseitige. Denn da die Religion ein wirkliches lebendiges Verhältniß ist, so ist der Gegenstand derselben nicht weniger der Mensch als Gott, sie ist ja dieses lebendige Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen zugleich. — Es ist daher ein wesentlicher Fehler, das zweite Glied, das ein nothwendiges ist, auszulassen und das eine erste blos und ausschließlich zu

ſetzen. Der Menſch gehört von der materiellen oder gegenſtändlichen Seite eben ſo ſehr zur Religion als Gott, und es iſt darum ihre einzig richtige Definition die: Religion iſt die mit Freiheit und Bewußtſeyn eingegangene lebendige Verbindung des Menſchen mit Gott. Ohne daß die Religion als eine ſolche lebendige, bewußte und freie Verbindung angeſehen wird, kann ihr Weſen nicht begriffen werden. Das Chriſtenthum insbeſondere weiß nur um eine ſolche Religion, daher die Grundanſchauung deſſelben die iſt, daß wir mit Chriſto lebendig uns verbinden müſſen, wenn wir mit Gott verbunden ſeyn wollen. Ich lebe, ſagt der heilige Paulus, doch nicht ich lebe, ſondern Chriſtus lebt in mir; und er hat in dieſen Worten den höchſten Ausdruck für ſeine chriſtliche Religion finden wollen. Das Weſentliche iſt alſo die lebendige, bewußte und freie Verbindung, das Einsſeyn mit Gott, wie das Evangelium es nimmt, nicht der Pantheismus, der wohl Viel vom Leben, aber nichts vom bewußten und freien Leben weiß. Wenn daher Twesten ſagt: „demnach beſteht das Weſen der Religion von ihrer materiellen Seite in der Anerkennung eines von der Welt zu unterſcheidenden höhern Seyns und der Abhängigkeit der Welt von demſelben“, ſo hat er eben das Weſen ſelbſt verkannt, das die freie, bewußte und lebendige Verbindung, die innige und heilige Gemeinſchaft iſt, und wir müſſen deßwegen Twesten den zweifachen Vorwurf machen, einmal den Gegenſtand, und dann das Weſen der Religion unrichtig beſtimmt zu haben. Allerdings wird ſolchen unrichtigen Beſtimmungen meiſtens auf verſchiedene Weiſe nachgeholfen; man will, daß die Religion frei, bewußt und leben-

dig ſey; aber ſolche Nachträge ſind doch nichts anderes als die ſtets wiederholten Bekenntniße, daß die urſprüngliche Anſchauung vom Weſen unrichtig und unlebendig war. Nie wird Anerkennung und Abhängigkeit das Weſen der Religion ſeyn und genannt werden dürfen. Was man immerhin als Erklärung noch beifügen wird, es wird nur Aeußerliches, nie Inneres ſeyn, das im Weſen oder im Begriff des Weſens ſelbſt liegt, was alſo nur entwickelt werden darf, nicht beigefügt als fremder, nicht nothwendiger Beſtandtheil. Die Anerkennung bringt noch kein Leben; die Abhängigkeit erfüllt mehr mit Furcht als mit Liebe. Man ſieht leicht, wie hier Tweſten auf's engſte mit Schleiermacher zuſammenhängt, der die Religion geradezu in das Gefühl der Abhängigkeit von Gott ſetzt. Wir behalten es uns vor, in der Würdigung der Schleiermacher'ſchen Dogmatik, die nächſtens in dieſer Zeitſchrift folgen ſoll, über die Religion Mehreres zu ſprechen, die in das Gefühl der abſoluten Abhängigkeit geſetzt wird, und begnügen uns vor der Hand, hier nur Weniges über dieſen Punkt vorzubringen.

Daß die Creatur zum Creator ein Abhängigkeitsverhältniß habe, und fortwährend behalte, geht ſchon aus dem Begriff hervor, den wir vom einen, wie vom andern haben. Folglich wird es auch dem religiös erfüllten Geiſte als eine Nothwendigkeit erſcheinen, in jenem abhängigen Verhältniße der Creatur ſich zu begreifen, d. h. mit Bewußtſeyn und Freiheit das Abhängigkeitsverhältniß von Gott zu dem ſeinigen zu machen, und in dieſem zu leben. Aber ſo ſtark und kräftig auch dieſes Abhängigkeitsgefühl hervortreten mag in einem Frommen; Religion werden wir doch immerhin ein

solches Gefühl nicht nennen dürfen. Und dieß aus keinem andern Grunde, als weil Religion den ganzen, und nicht den getheilten Menschen durchdringt und beherrscht. Sie ist weder ein Denken, noch ein Fühlen, noch ein Wollen oder Thun an sich; sie erweist sich vielmehr in dem einen eben so gut, wie in dem andern, damit sind wir aber auch schon zur formellen Seite der Religion nach Twesten übergegangen. Man könnte allerdings in der Religion nach der primitiven Lebensäußerung fragen und diese in das Abhängigkeitsgefühl setzen. Allein wir hätten alsdann wohl ein Gefühl; aber dieses Gefühl könnte von uns nur dann als ein frommes und religiöses gesetzt werden, wenn es zum klaren Bewußtseyn gekommen ist und auf das Leben seine Geltung ausgesprochen hat, ohne deßwegen gerade immer in einer wirklichen äußern That sich darzustellen. Es gibt eine innerliche Handlung, der nicht immer die äußere entspricht, weil fremde Umstände und Einflüße es verhindern, nicht weil der Wille unkräftig ist. Aber ohne daß die Religion eben so im Denken und Wollen, wie im Fühlen wohnt, sey dieses wie immer bestimmt, können wir von Religion nie sprechen, und eine Bemühung, das Primitive derselben ausschließlich in das eine oder das andere zu setzen, ist eine nichtige und vergebliche, denn man wird im wirklichen Leben der Religion nie eine Anwendung von ihr machen können, die in jeder Beziehung recht und wahr wäre. Die Religion wird zwar stets in ihren ersten Anfängen etwas Unmittelbares aufweisen, und dieses Unmittelbare wird auf das Gottesbewußtseyn nach einer bestimmten Weise einwirken; aber dieses Unmittelbare ist nicht das Gefühl mit seiner Lust und Unlust, es ist über dieses Gefühl hinaus, und

mehr Objectives als Subjectives. Im Gefühl ist das Subjective, das nicht über sich selbst hinaus und zu dem höhern hinkommt, in dem wir allein das wahrhaft Unmittelbare und Ursprüngliche in der Religion erkennen dürfen. Dieses Unmittelbare und Ursprüngliche nun mit seinem mehr objectiven als subjectiven Charakter ergreift die erkennende und wollende Seite des Menschen eben so als die fühlende; es dringt sich dem Gedanken nicht weniger auf als dem Gefühl. Wird nun aber vollends das Gefühl, so fern es als das Primitive in der Religion gelten soll, als absolutes Abhängigkeitsgefühl gesetzt, so tritt die Unrichtigkeit nur um so mehr hervor. Wir haben oben die Religion als etwas durchaus Freies gesetzt, denn die Abhängigkeit, die allerdings im creatürlichen Leben vorkommt, ist nur dann eine wahre und fromme, wenn sie eine freie ist. Mit dieser nothwendig vorkommenden Freiheit will sich aber die Absolutheit nicht vertragen. Schleiermacher's Dogmatik, die zuerst darauf gekommen ist, Religion in das absolute Abhängigkeitsgefühl zu setzen, hat ohnehin mehrere Seiten, nach welchen die göttliche Thätigkeit so im Uebergewichte erscheint, daß die menschliche Thätigkeit, die nur als freie zu begreifen ist, zurücktritt, und wir bemerken nur allzusehr, daß und wie weit der sonst so treffliche Theolog, bei dem es nicht leicht auszumitteln ist, ob er durch Scharfsinn, oder Reichthum des Geistes, oder tiefe und herrliche Gefühle höher stehe, mit der harten Theorie des das Christenthum in diesem Punkte sehr verkennenden Calvin verwachsen ist, dessen finstere Lehre über die Prädestination er sogar versucht hat zu vertheidigen. (Ueber die Lehre von der Erwählung, in der theologischen Zeitschrift herausgegeben von Schleiermacher, de Wette und Lücke).

Gebietet in dem absoluten Abhängigkeitsgefühl schlechthin etwas Anderes, so kann das freie Selbstbewußtseyn nicht bestehen, neben dem Bewußtseyn von dem, was den Geist in das absolute Abhängigkeitsverhältniß setzt und ihn fortwährend darin erhält. Ist aber so das Bewußtseyn getrübt und die Freiheit beschränkt, so ist nicht abzusehen, wie der Mensch als persönliches Wesen noch seine Geltung haben könne, denn Bewußtseyn von sich selbst und Freiheit constituiren eben seine Persönlichkeit. Daß ohne die Persönlichkeit aber und ihre Factoren, die unverletzlich sind, Religion überhaupt nicht bestehen könne, ist ohne weitern Beweis anzunehmen. Dadurch, daß Gott den Menschen frei geschaffen, hat er sich, der allein absolut Freie, selbst entäußert, und diese Entäußerung suchen wir mit Recht in seiner unendlichen Liebe. Hat er sich aber so entäußert, so hat er eben dadurch seiner Freiheit an der menschlichen Freiheit gewissermaßen Schranken gesetzt, die er nicht überschreiten darf, ohne das moralische Verhältniß der menschlichen Natur auf eine oder die andere Weise zu stören. Dieser Satz mag nun allerdings eben so hart klingen als sein absoluter Gegensatz; allein wir verstehen es keineswegs so, daß dadurch Gott in seinem absolutfreien und allmächtigen Wesen beschränkt wäre; die Causalität im Menschen, die verliehen ist, kann der absoluten Causalität Gottes keine eigentliche Schranke setzen. Sie ist nur gesetzt, weil Gott den Menschen von selbst frei gelassen hat. Der Calvinismus aber kommt nothwendig darauf, in Gott Statt Freiheit Willkühr zu setzen, wie er denn diese wirklich auch in ihm gesetzt hat, während die wahrhaft christliche Ansicht die ist, daß Gott, da er dem Menschen die Freiheit

einmal verliehen hat, auf seine Moralität und die Bestimmung derselben nur noch durch Gnade einwirkt, nicht absolut gebietend. Daß Calvin in Gott nur Willkühr setzt, wenn er sagt, nach dem göttlichen Rathschluße seyen die Einen zur Verdammung und die Andern zur Seligkeit berufen, ist klar an sich selbst, denn er verneint sonst ja überall auch die Freiheit in ihrem wahren und wesentlichen Charakter, durch welche der Mensch der Gnade mitwirken kann und soll. Aber auch dann würde Calvin in Gott noch Willkühr gesetzt haben, wenn er sogar gesagt hätte, Alle seyen entweder zur Seligkeit oder sie seyen zur Verdammung bestimmt. Denn dadurch, daß Gott dem Menschen Freiheit gegeben, diese aber nicht gebrauchen ließe, würde er willkührlich handeln. Denn er würde die Freiheit jener Creaturen, denen sie gegeben ist aus freier Liebe, gegen seine ursprüngliche Absicht in der Weltordnung als etwas Todtes bestehen lassen, das, was schon seiner Natur nach das Lebendigste ist. — Das heißt aber, er würde seine eigenen Gesetze, die er zu Weltgesetzen selbst erhoben, wieder aufheben, oder doch nur so bestehen lassen, daß sie zu gleicher Zeit der That und Wahrheit nach nicht bestehen. Denn handelt der Mensch nicht überall mit Freiheit, die auch ihre Gesetze hat, weil sie göttlich ist und aufgenommen in die göttliche Weltordnung, so ist es eben so gut in Beziehung auf seinen moralischen Werth oder Unwerth, als er handle gar nicht. Man weiß, wie auch Luther dem Erasmus gegenüber die Freiheit des Menschen nicht anerkannte und sie dem göttlichen Willen gänzlich erliegen ließ, der sie, wie ein Blitz darnieder wirft, nach seinem eigenen Ausspruche. Die katholische Kirche hat in einer solchen unfreien Unterwerfung

unter den göttlichen Willen nie eine Verherrlichung Gottes erblicken können wie ihre Gegner, und es handelte sich um ein großes Gut, als sie sich in dieser Sache mit den Reformatoren in einen Kampf einließ. Zwar haben auch die Protestanten der neuern Zeit diese Sätze längst nicht mehr als die ihrigen anerkannt; nur in Schleiermacher haben sie noch nachgeklungen, und in seinen Anhängen klingen sie nur mittelbar noch nach, soferne sie ihm beistimmen in seiner Ansicht über die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott, nach welcher die göttliche Thätigkeit über die menschliche so das Uebergewicht erhält, daß die letztere beinahe verschwindet. Man kann mir nun allerdings entgegensagen, ich habe den bewußten Gegenstand, das Gefühl und das Abhängigkeitsgefühl in einer weitern Ausdehnung genommen, und zudem noch, ich habe es geschichtlich verfolgt; ich muß aber alsdann erwiedern, daß ich das ganze Verhältniß in seinem historischen Zusammenhange begreifen mußte, wenn ich es mir nur einigermaßen erklären wollte, denn eine katholische Dogmatik wird nie wie Schleiermacher über die Abhängigkeit von Gott sprechen können, noch weniger wird sie im absoluten Gefühle derselben die Religion suchen. Das Warum erklärt die Geschichte des Katholicismus im natürlichen Zusammenhange, besonders zur Zeit der Reformation. Ohne die Freiheit wird auch die Gnade nicht begriffen, und ohne die Gnade nicht die Freiheit. Um aber diesen Punkt zu seinem Abschluße endlich zu bringen, kann ich nur noch die Aufforderung hiehersetzen, man solle es einmal versuchen, alle und gerade die herrlichsten Aeußerungen der Religion aus dem absoluten Abhängigkeitsgefühl ab-

zuleiten?! — Die Unmöglichkeit wird die Falschheit des Princips am besten beweisen.

So weit nun die Ueberzeugung des H. Prof. Twesten mit der Schleiermacher'schen im Punkte der Abhängigkeit übereinstimmt, gilt das Gesagte auch seiner Dogmatik. Hätte sich in der Theorie des H. Schleiermacher und des H. Twesten die Lehre des Jacobi vom Vernunftglauben folgerecht und vollends ausgebildet, und wäre dabei das Verhältniß des Gefühls — des Glaubens — zum Wissen entwickelt worden; so würden beide Theologen ihr Verdienst, das ihnen unwiderleglich bleibt, um viel weiter gesteigert haben. Daraus würde sich für die Wissenschaft ein Zweifaches ergeben haben. Einmal wäre das Gefühl, soferne es mit dem Gottesbewußtseyn Eins ist oder es erzeugt, nicht in das genannte Verhältniß zur Freiheit gesetzt worden; dann aber hätte, und das ist das Zweite, auch das Gefühl eine andere Stellung zum Wissen und Erkennen gefunden, als es durch Schleiermacher und Twesten eine erhalten hat, denn beide Kräfte und Richtungen der menschlichen Natur sind bei ihnen und durch sie nicht zu ihrer wahren Versöhnung gekommen; besonders noch steht das Wissen so verlassen und so unvermittelt da, daß es allen Unfällen ausgesetzt ist; vom Gefühl aber ist zu befürchten, daß es ohne seine rechte Stellung zum Wissen und in seiner rechten Verbindung mit diesem in unwahre Gefühle, in Aberglauben, Schwärmerei u. dergl. ausarten kann, ohne daß ihm durch das System und innerhalb desselben Rettung geboten wäre. Zwar hat Twesten Erkennen und Handeln vom Gefühle und seinem Inhalte nicht getrennt, vielmehr gesteht er selbst zu, Erkennen und Handeln seyen nothwendige

und wesentliche Aeußerungen der Religion, das Gefühl gehe über in Vorstellungen und Begriffe, äußere sich im Willen und in der That, so daß das Gefühl nur der Ausgangspunkt wäre für die Religion. Allein da, wie schon oben auseinandergesetzt wurde, die Religion nothwendig die Elemente des Bewußtseyns und der Freiheit an sich aufweisen lassen muß, also Erkennen und Wollen (das Wollen muß wenigstens die gottgefällige Gesinnung erzeugen, wenn es auch nicht immer als Handlung hervortreten kann) wesentliche Bestandtheile sind, so können wir aus einem Gefühle nicht viel machen, wenn die nothwendigsten Bestandtheile der Religion, Bewußtseyn und Wille nicht mitgegeben sind. So sind es also mehr diese, die das Religiöse, oder besser noch das Wesen der Religion constituiren, wenn schon auch sie nicht ohne das Gefühl seyn wollen und dürfen, denn es bleibt das Wesentliche immer die lebendige Verbindung, die nur dieses nicht seyn kann ohne Bewußtseyn und ohne Freiheit. Wenn nun aber als weitere Erklärung hinzugesetzt wird, das Gefühl sey nicht die Quelle des Glaubens, sondern der Sitz, in welchem er uranfänglich verschlossen liege, und aus dem er hervorgehe; die Quelle sey eigentlich Niemand als Gott, der dem Gefühle mitgegeben sey; ferner: Gott sey die mitbestimmende Kraft, das ewige Wort Gottes sey Eins mit dem Worte Gottes in uns, oder mit der Offenbarung Gottes im Bewußtseyn von ihm; so ist damit der Anstand noch nicht gehoben; die Sache aber wird schlechter gestellt, wenn man das fromme Gefühl in seiner schärfsten Bestimmtheit als absolutes Abhängigkeitsgefühl setzt, weil wir nach dieser Bestimmung in Collision kommen, mit dem durchgängig freien Elemente der Religion. Dieses glaubten

wir

wir in diesem Punkte Twesten gegenüber vorbringen zu müssen, um der Wissenschaft zu genügen. Milder erscheint die Sache allerdings in etwas bei ihm dadurch, daß er das einseitig Getrennte später wieder zu verbinden sucht, so weit es ihm nämlich nach seinen Prämissen möglich ist. Für uns aber schien es Pflicht, das Princip anzugreifen, und deßhalb mit Schärfe zu verfahren, die nicht ihm, sondern der Sache gilt. Damit aber eingesehen werden könne, wie er wieder verbindet, heben wir nur eine kurze Stelle aus.

„Das religiöse Gefühl kann nicht seyn, ohne daß wir unmittelbar auch um dasselbe wissen; denn eine einzelne Seite des Gemüthes kann nicht erregt werden, ohne daß sich diese Erregung auch auf die andern fortpflanzt, und was das Gefühl berührt, muß auch das Wollen und Vorstellen berühren, weil alle Lebensäußerungen durch das Gefühl, als ihren gemeinsamen Mittelpunkt, bestimmt werden. Auch ist an sich einleuchtend, daß wir uns mit dem religiösen Gefühl eines Gegensatzes des Zeitlichen und Ewigen und einer Abhängigkeit der Welt vor Gott nur bewußt werden können, indem ein Vorstellen oder Erkennen zu demselben hinzutritt, oder vielmehr daraus hervorgeht, wodurch es erst zu einem klaren menschlichen Gefühle wird.“ Aehnliche Stellen kommen noch weiter in dem interessanten Paragraphen vor, der über das Verhältniß des Erkennens zur Religion handelt. Auch tritt das Abhängigkeitsverhältniß nicht so streng und die Freiheit gefährdend bei Twesten hervor, wie bei Schleiermacher es der Fall ist. Das Gottesbewußtseyn kann als etwas Unmittelbares gefunden werden, ohne daß man das Gefühl ein absolut abhängiges seyn läßt. Nur wäre es sehr zu wünschen ge-

wesen, Twesten hätte eine weitere Entwicklung jenes genannten Verhältnißes der Religion zum Erkennen vorgenommen, denn alsdann würde er zur Idee vorgedrungen seyn, und es hätte sich ihm das Leben des Geistes aufgeschlossen, in welchem Alles zu seiner Vermittlung und Lösung kommt, wobei von einer Präponderanz des einen oder des andern Vermögens, oder von einem eigentlichen Mittelpunkte nicht mehr die Rede seyn kann. Denn im Geiste sind sie zu ihrem Gleichgewichte gelangt, ohne daß das eine Moment auch ursprünglich mehr wäre als das andere. Dadurch würde denn auch die Objectivität gewonnen worden seyn, da in der Subjectivität des Gefühls, zu dem, wenn es dergestalt individuell gehalten wird, wie bei Twesten, verloren geht, wie wir besonders noch in dem Folgenden sehen werden. Um nun noch unsere Ansicht im Kurzen auszusprechen, wir halten es für eben so falsch und einseitig, das Gefühl zum Mittelpunkte der Religion zu machen, und die andern Vermögen nur wie subordinirte zu betrachten, oder als solche, die erst nachfolgen, als wir es für falsch und einseitig halten, den Begriff oben anzustellen, besonders, wenn die Sache noch so angesehen würde, als wenn das Denken des Menschen ein Denken Gottes im Menschen wäre, und dann so Alles in der Religion in ein Denken um so nothwendiger sich auflösen müßte.

Von dem bisher berührten Princip des unbestimmten Gefühls sehen wir in Twesten's Dogmatik sogleich Anwendung gemacht in den folgenden §§., welche die christliche, biblische, lutherische Dogmatik, die Wichtigkeit der letztern für den Theologen, ihre Beziehung auf die heilige Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubenslehre anderer Parteien zum Gegen-

stande haben. Da der Verf. das Gebiet der Philosophie hier verläßt und in das der Dogmatik sich hinüber begibt, so wäre es nicht nur sehr erwünschlich, sondern auch nothwendig gewesen, vom Dogma einen klaren und vollständigen Begriff zu geben. Denn die Dogmatik wird nur begriffen, wenn das Dogma zuerst verstanden ist. Warum Twesten diesen Tribut der Wissenschaft nicht gebracht habe, ist nicht abzusehen. Zwar ist das Göttliche, das uns durch Offenbarung zukommt, seinem Charakter nach schrankenlose Lebendigkeit, und in Christus insbesondere ist es in dieser seiner Fülle am meisten hervorgetreten. Wird aber diese Lebendigkeit, oder vielmehr wird das göttliche Leben, wie es sich in seiner Wahrheit geoffenbart, wissenschaftlich zu seinem geistigen Ausdruck gebracht, dann entstehen als Momente der Offenbarung die Dogmen, und die Wissenschaft von diesen ist die Dogmatik. Die Dogmen also, in welchen die höchste Geistigkeit sich ausspricht, sind göttliche und ewige Ideen, die das Zeitliche mit dem Ewigen vermitteln und das Göttliche so verwirklichen. In den Dogmen beruht das Gesammtbewußtseyn der Christen, und dieses Gesammtbewußtseyn offenbart sich lebendig nach Innen und Außen als Kirche. Aus diesem Bewußtseyn nimmt das einzelne Glied sein besonderes Bewußtseyn, und während es sein eigenes Leben darnach zu produciren sucht, kommt es in lebendigen Verkehr und in Einheit mit dem Bewußtseyn der ganzen Kirche. Damit nun dieses möglich sey, müssen die Dogmen einen bestimmten, und in dieser Bestimmtheit festen und unwandelbaren Charakter haben. Eine Kirche ist schlechterdings bei Individuen unmöglich, deren blos subjective Thätigkeit eine große Mannigfaltigkeit von Ansichten, Meinungen

und willkührlichen Bestimmungen erzeugt; eine solche Thätigkeit ist gegen die positive Willkührlichkeit und Wahrheit der Glaubenseinheit gerichtet, und die Kirche wird durch sie zerrüttet. Das Dogma nimmt somit, und das ist sein Wesentliches, objective Wahrheit für sich in Anspruch, und durch diese Gemeingültigkeit für Alle, die in der Kirche sind. Dadurch erhält es den Charakter des Normativen und des Gesetzlichen, und wird so hinwiederum Princip der individuellen Thätigkeit. Die Freiheit geht durch das Dogma nicht unter; vielmehr wird der Geist, indem er das Bestimmungslose und Willkührliche ablegt, das der Subjectivität eigen war, erst recht frei. Nur die, welchen es nicht gelungen ist, sey es aus verschuldeter Untüchtigkeit oder aus Trägheit, oder endlich aus einer andern unschuldigeren Ursache, die Wahrheit in ihrer universellen Idee oder in ihrer Ganzheit, die der Lehrbegriff ist, zu erkennen, und die einzelnen Momente darnach zu beurtheilen, halten das Dogma für eine Schranke ihrer Freiheit (Willkühr). Hätte das Dogma nicht diesen Charakter, so müßten wir entweder annehmen, die göttliche Offenbarung sey keine Offenbarung, oder wir haben sie in ihrem Wesen nicht begriffen. Dann aber wäre sie freilich für uns auch wieder keine Offenbarung, denn sie hätte Nichts geoffenbaret.

Ueber diesen wichtigen Punkt finden wir in der Dogmatik des Verf. nun nichts niedergeschrieben. Wir sind aber im Stande, seine dießfallsige Ansicht aus dem auszumitteln, was es sonst über christliche, biblische und lutherische Dogmatik vorbringt. Man sieht nämlich hier sogleich, wie er von seinem Gefühle, das der Sitz der Religion und das Primitive in ihr

iſt, eine Anwendung macht, die wir nicht gutheißen können, die aber nach den Prämiſſen conſequent iſt. Er ſetzt nämlich das Chriſtenthum in eine Beſtimmtheit des Lebens, in eine Modification des Gefühls, und ſtatuirt ſo von ſelbſt eine Mannigfaltigkeit, eine Verſchiedenheit des Glaubens. „Beſtände die Religion zunächſt in einer gewißen Lehre, und wäre Chriſti Abſicht geweſen, ein Syſtem von Dogmen aufzuſtellen: ſo könnten wir nicht umhin, uns zu der einen oder der andern Meinung zu ſchlagen; denn Verſchiedenheit wäre dann kaum denkbar ohne Gegenſatz. In beiden Fällen wäre der Begriff der lutheriſchen Dogmatik in einem andern, als dem hiſtoriſchen Sinne, kaum feſtzuhalten; entweder es wäre ein bloßer Name für die bibliſche und chriſtliche, oder ſie wäre als unbibliſch und unchriſtlich zu verwerfen. Wenn dagegen die Religion zunächſt in einer gewißen Modification des Gefühls, die chriſtliche Religion in einem höhern geiſtigen Leben des Wiedergeborenen beſteht; ſo dürfte es ſich anders verhalten, als von den Streitenden meiſtens vorausgeſetzt wird. Denn erſtlich folgt daraus, daß die Dogmen eine Seite haben, gegen die ſich das eigentliche Chriſtenthum (als ob es ein anderes geben könnte neben dem, das wir in ſeinen Dogmen kennen) gewiſſermaßen indifferent verhält. Die Dogmen gehören ja zum Theil dem Erkennen, alſo einer Geiſtesfunction an, worin die Religion zunächſt ihren Sitz nicht hat. Dächten wir nun verſchiedene Individuen in Anſehung ihres Erkennens, z. B. ihrer philoſophiſchen Anſichten, verſchieden modificirt: ſo würden ſie, bei weſentlicher Gleichheit ihres religiöſen Bewußtſeyns, doch nicht ganz zu denſelben Dogmen kommen. Mithin könnte es auch verſchiedene Dogmenſyſteme

geben, in denen sich das christliche Gefühl und Leben gleichmäßig ausspräche, und die daher gleich christlich wären, wenn auch die Verschiedenheit des Maßes, Umfangs, Standpunkts der Richtung und Beschaffenheit der Erkenntniß, womit der Glaube in Bewährung getreten wäre, mancherlei Abweichendes in ihnen herbeigeführt hätte..... Zweitens hat es an sich eine andere Bewandtniß mit dem, was dem Leben und Gefühl, als was dem Erkennen angehört. In Sachen der Erkenntniß, scheint es, kann immer nur Eins das Richtige, von verschiedenen Urtheilen über einen Gegenstand nur eins das wahre seyn; für ein System von Erkenntnißen gibt es daher keinen Punkt, bei dem es gleichgültig wäre, ob so oder anders darüber entschieden wird. Von verschiedenen Modificationen des Gefühls oder des innern Lebens läßt sich aber nicht sagen, nur die eine sey wahr, die andern falsch; wahr und falsch sind hier ganz ungehörige Prädicate. Mithin gibt es hier keine solche nothwendige Bestimmtheit; die Mannigfaltigkeit der Töne und ihrer melodischen oder harmonischen Verbindungen kann nicht größer seyn, als die der Gefühle, die so oft in ihnen ihren angemessensten Ausdruck finden, und es sind mancherlei Abweichungen ihrer Richtung und Stimmung möglich, deren keine verwerflich, die sämmtlich Aeußerungen desselben religiösen Grundbewußtseyns sind..... Allerdings werden wir nun (das ist freilich zu erwarten) eine Grenze anerkennen müssen, über welche die Verschiedenheit des Glaubens und Wissens und des religiösen Lebens überhaupt nicht hinausgehen darf, wenn es noch als Ausdruck des christlichen Bewußtseyns gelten soll; auch stellen wir nicht in Abrede, daß es Unterschiede des Vollkommneren und Unvoll-

kommneren, daß es größere oder geringere Annäherungen gibt an das, was der Idee des Christenthums am meisten entspricht. Aber so viel ist doch klar, daß es hiernach nicht blos eine christliche Dogmatik gibt, die ausgenommen alle übrigen geradezu unchristlich wären, sondern daß verschiedene dogmatische Systeme auf den Namen der christlichen Anspruch machen können, oder mit andern Worten, daß der Begriff der christlichen Dogmatik ein Gattungsbegriff ist, der keiner Species ausschließlich zukömmt, oder, wenn man lieber will, eine Idee, die auf mancherlei Weise vollkommener oder unvollkommener realisirt werden kann. Gleichwie die Lebenskräfte der Natur in einer großen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen hervortreten, verschieden nach der Art und Stufe ihrer Entwicklung, doch Alles Aeußerungen derselben Kräfte: so kann sich auch das Christenthum, was ja auch eine Kraft, selig zu machen, eine Kraft des göttlichen Lebens ist, in einer Fülle verschiedener Glaubensformen offenbaren, die sämmtlich Formen des christlichen Lebens und Bewußtseyns sind."

Twesten selbst fühlt es, daß man bei den verschiedenen Modificationen des Gefühls endlich doch eine Grenze anerkennen müsse, über welche die Verschiedenheit des Glaubens und Wissens nicht hinausgehen dürfe, wenn es noch als Ausdruck des christlichen Bewußtseyns gelten soll. Aber wo will man diese Grenze setzen? — Das kann Twesten selbst nicht beantworten, und das kann überhaupt Niemand, der so, wie er am Gefühle festhält. Denn das Gefühl setzt überhaupt die Grenze nicht; das kann nur der Verstand, über den in seinen verständigen Operationen das Gefühl keine Oberhand mehr haben darf. Aber der Verstand, der so operirt, ist ein Dienst

der Vernunft. Wird dem Gefühle die genannte Stelle aber eingeräumt, ist es und bleibt es der Mittelpunkt des bewußten geistigen Lebens, in der Art, daß seine verschiedenen Modificationen immer noch Modificationen des christlichen Gefühls und als solche zuläßig sind: so kann, da jedes Gefühl sein Kriterium, ob es ächt oder unächt, selbst in sich hat, ein anders modificirtes Gefühl über das erste kein Urtheil sprechen, ob es christlich sey oder nicht, denn jedes behauptet das zu seyn. Jedes ist wahr für sich und in seinem Verhältniß. Ich sehe nicht ein, wohin es in der protestantischen Kirche kommen muß, wenn bei solchen subjectiven Gefühlen, bei welchen man es nie zur Objectivität bringt, verharrt werden sollte; ohne Zweifel löst sich das kirchliche Element selbst auf, oder es gibt, da auch der historische Christus nach den Modificationen des Gefühls selbst mannigfach modificirt wird, zu einer Quäkerkirche, in der vorgeblich jedes Glied das innere Licht und den innern Christus hat, während keines derselben etwas wahrhaft Christliches in sich aufweisen kann. Diese Kirche ist zum magern Deismus herabgesunken, und es ist durch den innern Christus, das so oder so modificirte Gefühl, das bei jedem anders ist, so gekommen, wie es ist. Nothwendig kommt es auch in der protestantischen Kirche dahin, wenn sie die genannte Theorie zu der ihrigen machen sollte. Allerdings würde auf diese Weise die Toleranz nicht wenig zunehmen; aber es ist die Frage, ob wir eine solche Toleranz, die nur zu bald in Indifferentismus übergehen würde, selbst toleriren dürfen? — Wenn wir aber schon diese Toleranz nicht zugeben dürfen, so werden wir das Ganze um so weniger zugeben dürfen, wenn die verschiedenen Gefühle theilweise bei Einzelnen

auch so modificirt sind, daß wir sie nur für krank ansehen können. Auch in dieser Beziehung kann es durch die Gefühlstheorie zu nichts Festem kommen; Alles zerfließt vor unsern Augen, ehe wir es mit sicherer Hand anfassen dürfen. Die heilige Schrift kann hier nicht helfen, denn sie wird ja gedeutet nach den verschiedenen modificirten Gefühlen, ist insoferne nicht maßgebend, sondern maßnehmend. Ueberhaupt tritt der Uebelstand, der ohnehin in der protestantischen Kirche in Absicht auf die Bibelerklärung Statt findet, die, da sie jedem frei gegeben ist, so vielfach ausfällt, selbst für die wichtigsten Lehren des Christenthums, was auch die verschiedenen, sich widersprechenden Glaubenslehren der Protestanten beweisen, dieser Uebelstand nun tritt um so mehr hervor, je mehr subjective Gefühle geltend gemacht werden, die ohne die Macht der Begriffe nie eine Einheit erzeugen werden. Eine Kirche aber, die die Einheit schon aus Principien nicht wollen kann, kann doch keine Kirche genannt werden, und es ist Illusion, wenn man sie dennoch so nennt. Mit edler Aufrichtigkeit gesteht daher Schleiermacher, daß es keine Kirche mehr gebe: „Es muß wunderlich scheinen, wenn sie so reden, als gäbe es noch Gemeinschaft der Gläubigen, und eine christliche Kirche, als wäre die Religion noch ein Band, welches die Christen auf eine eigenthümliche Weise vereinigt.“ — Und in der That, bei dieser Gesinnung ist es noch viel, daß er eine Glaubenslehre nach den Ansichten der protestantischen Kirche schrieb. Denn gibt es nach der Gefühlstheorie streng genommen keine Kirche, so kann auch keine Glaubenslehre für eine Kirche geschrieben werden. Wie wollte man auch ausmitteln, ob in Absicht auf einen gewißen Gegenstand, wenn blos die so oder

anders modificirten Gefühle entscheiden, von einer gewißen Anzahl von Protestanten nicht die meisten katholisch fühlen, obwohl sie, und das natürlich unbefugt, zur protestantischen Kirche gerechnet werden. Sind die Gefühle maßgebend, so kann es überhaupt zu keinem Lehrbegriff kommen. Es kann somit gar nicht ausgemittelt werden, was den Protestanten zum Protestanten mache in Absicht auf das, was er glaubt. — Damit ist nichts gesagt, er verwerfe das katholische Princip gemeinhin, und habe Denkfreiheit. Denn es handelt sich am Ende doch um einen Gegenstand, an den man glaubt, und hierin kann der nicht gebundene Protestant zufälligerweise — freilich nicht mehr zufällig für ihn selbst — nach seinen verschiedenen modificirten Gefühlen sogar katholisch fühlen, gegen die protestantische Glaubenslehre, in Dingen, die der Protestantismus nicht anerkennt. Schreibt doch Schleiermacher selbst den symbolischen Büchern keine andere Geltung mehr zu, als insoferne sie sich der römischen Kirche entgegensetzen. Der Inhalt also gilt nichts mehr, ist nicht mehr verbindend; nur die Opposition, als Opposition, ohne eine Opposition also ein leerer Schatten ist's, um was es sich handelt. Und diesem Schatten zu lieb, nicht dem Bekenntniß, wird dennoch eine Dogmatik nach protestantischen Principien geschrieben. Damit wollte ich nur nahelegen, daß nach der Gefühlstheorie nicht einmal eine protestantische Glaubenslehre geschrieben werden könne.

Wird aber dennoch eine solche geschrieben, so kann sie nicht als ausschließlich und wesentlich christlich angesehen werden. Dieß nun gesteht Twesten mit Schleiermacher selbst zu. Der letztere bestimmt die Glaubenslehre einer und derselben

Kirche sogar dahin, daß sie mit der Zeit anders werden könne, denn er sagt: „Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre," daraus geht hervor, daß das Christenthum eine Wahrheit ist, die auch nicht wahr ist. Beide, Katholiken und Protestanten behaupten die christliche Wahrheit zu haben. Nach der Gefühlstheorie aber kann in der katholischen Kirche etwas wahr seyn, was in der protestantischen nicht wahr ist und umgekehrt. Wie nun hier eine Ausgleichung zu treffen sey, sehen wir nicht ein. Der Lehrbegriff, und zwar jeder Lehrbegriff muß doch behaupten, die christliche Wahrheit darzustellen; ohne diese Behauptung gibt er sich selbst auf. Aber dahin muß es nothwendig kommen, wenn die Fixirung eines Gefühles, das auch anders fixirt werden kann, schon so viel ist, als die Gestaltung eines Dogma, so daß dieses nur das fixirte Gefühl ist. An solche Bestimmungen und Definitionen haben die Theologen von der Reformation an bis auf weit herab nicht gedacht. Sie glaubten immer die christliche Wahrheit im Allgemeinen, und nicht die der protestantischen Kirche im Besondern darzustellen; sie mußten ja schon aus apologetischen Zwecken so verfahren, wenn es ihr christliches Bewußtseyn ihnen auch nicht gesagt hätte. Melanchton, Chemnitz, Gerhard, Hafenreffer schrieben loci theologici, G. Calixt ein Epitome theologiae, Pfaff, Buddäus, Bechmann institutiones theologiae, Hutenus loci communes theologici, Calov ein Systema locorum theologic., Brochmann, Quenstädt, Scherzer, Jäger ein Systema theologiae (universae) Canzius ein Compendium theologiae positivae u. s. f. Sie alle haben

den Glauben schlechthin gefaßt, und neben ihm nicht noch einen katholischen, lutherischen, reformirten ꝛc. die katholische Kirche ohnehin die christliche Wahrheit schlechthin gemeint, wenn sie von ihrem Bekenntniß sprach.

Nun bringt zwar Herr Twesten manches vor, was der allzugroßen Zusammenhangslosigkeit entgegentreten sollte, die durch die Gefühlstheorie nothwendig entsteht; die Individualität lasse doch immer auch das Gemeinsame zu u. s. f. Aber aus den verschieden modificirten Gefühlen geht dieses ganz gewiß nicht hervor, und wenn er dabei auf Erfahrung und Wissenschaft hinweist, so können diese am wenigsten für ihn sprechen; denn nicht Gefühle, sondern die Begriffe bewirken das Gemeinsame, das sich uns in der Erfahrung zeigt.

Nach unserer gleich Anfangs ausgesprochenen Absicht haben wir es hier nicht mit der ganzen Schrift des H. Twesten zu thun, sondern nur mit ihrem principiellen Theile. Dieß kann uns aber nicht verhindern, auch auf den historischen Theil der Schrift, wenn nur einen flüchtigen Blick zu werfen.

Twesten tritt in diesem Theile nur zu sehr als Apologet seiner Kirche auf. Dieß hat ihn manche Seite der katholischen Kirche verkennen lassen. Das ist um so mehr zu bedauern, je trefflichere Gaben er sonst an diesem Orte für die historische Behandlung der Theologie an den Tag gelegt hat. Wenn er in dem verdorbenen Katholicismus, wie er ihn nun einmal nennt, Hinneigung zum Pelagianismus sieht, wie ist es ihm andererseits doch entgangen, daß zur Zeit der Reformation die Katholiken, um ihr wahres christliches Bewußtseyn zu bewahren, keineswegs die finstere Lehre des Luther, Zwingli und

Calvin, und auch des Melanchton über die Freiheit des Menschen, über den Ursprung des Bösen u. s. w. annehmen konnten. Ist es aber alsdann nicht deutlich, daß die den Reformatoren damals verhaßte, weit verkannte Lehre, als Pelagianismus verschrien werden mußte? — Jetzt sind aber derlei Schmähungen wohl nicht mehr an der Zeit, da die Protestanten selbst jene ursprünglichen Lehren antiquirt haben. Oder, wo ist noch ein Protestant, der sein Bewußtseyn ausgesprochen findet in Luther de servo arbitrio adv. Erasm. Vergl. Solida declarat. II. de libero arbitrio. Melanchton loc. theol. in Betreff der Freiheit und der Vernunft. Commentar. in epst. ad Rom. bei Chemnit. loc. theol. ed. Leyser. über den Ehebruch des David und den Verrath des Judas. Zwingli de provident. c. VI. Calvin über die Prädestination an verschiedenen Orten in seiner Institution und in seinem Commentar zum Römerbrief, wo in Beziehung auf den Pharao die Worte vorkommen: Caeterum indurandi verbum, quum Deo in scripturis tribuitur, non solum permissionem (ut volunt diluti quidam moderatores) sed divinae quoque irae actionem significat. Nam res omnes externae, quae ad excaecationem reproborum faciunt, illius irae sunt instrumenta. Satan autem ipse, qui intus (im Innersten des Menschen) efficaciter agit, ita est ejus minister, ut non nisi ejus imperio agat. ad Cap. IX. v. 18. pag. 126. Tom. I. ed. Tholuck. Lag es vielleicht nicht von jeher im Katholicismus, solche Lehren kräftig zu bekämpfen und abzuweisen? — Dann kann ihm auch der mit Unrecht aufgebürdete Pelagianismus keine Unehre machen.

Nicht nur der Glaube, sondern auch die Glaubenslehre

ist nach Twesten durch die Reformation gereinigt worden. Ich ersuche ihn nachzulesen, was über die protestantische Dogmatik so treffend der redliche Planck gesagt hat: „Weil nämlich Luther und Melanchton die Dogmatik gezwungen hatten, die Beweise für ihre Wahrheiten wiederum allein aus der Schrift, oder doch zuerst aus der Schrift zu schöpfen, so hätte man sich vor allem auch eine neue Exegese schaffen sollen; allein man fühlte noch kein Bedürfniß dazu, oder man ließ sich vielmehr unvermerkt von der Polemik eine aufdringen, die fast schlimmer als keine war, und davon empfand die Dogmatik die nachtheiligsten Folgen. Sie ließ sich von der Polemik vorexegesiren, was diese wollte; fand in jeder Stelle, welche diese für brauchbar hielt, einen überzeugenden Schriftbeweis, und kam dadurch zu einer Menge sehr zweideutiger Beweise, die sich noch dadurch häuften, weil man sich durch die Leichtigkeit, solche Beweise zusammenzubringen, sehr bald verführen ließ, auch auf ihre Anzahl einen besondern Werth zu setzen. Dieß war die schwache Seite, welche unsere Dogmatik nur allzulange behielt.“ Dr. G. J. Planck, Einleitung in die theologischen Wissenschaften, II. Theil pag. 516.

Fassen wir unser Urtheil über das vorliegende Werk zusammen, so ist es folgendes. Das Ganze, zu sehr auf die verschieden modificirbaren Gefühle gebaut, ist zu subjectiv, es kommt zu keiner Objectivität, die doch die Wahrheit immer ansprechen muß, wenn sie Wahrheit seyn soll. Das Christenthum tritt nicht in seiner begriffsmäßigen Einheit hervor. Der historische Theil, so treffliche Seiten er einestheils hat, ist nicht im wahrhaft historischen Geist geschrieben. Die apo-

logetiſche Richtung hat die philoſophiſche zurückgedrängt; daher der fragmentariſche Charakter, in den das Einzelne, wo es leicht möglich war, nicht als Moment des chriſtlichen Geiſtes gefaßt iſt, der ſich in der Kirche fortwährend offenbaret.

Deßohngeachtet hat aber dieſe Schrift doch ſehr ausgezeichnete Seiten. Wir finden faſt allenthalben eine große Gelehrſamkeit, ein tiefes chriſtliches Gefühl, eine männliche edle Haltung und Beſonnenheit, eine ſtrenge Unterſuchung, eine große Liebe zu Chriſtus und zu ſeiner Sache, eine Entſchiedenheit für die Offenbarung im Allgemeinen und im Beſondern, und können ſchließlich nur den innigen Wunſch ausſprechen, dieſem gründlich gelehrten, wahrhaft chriſtlichen und frommen Proteſtanten recht bald wieder zu begegnen, was er herbeiführen möge durch das baldige Erſcheinen ſeines II. Theiles der Dogmatik.

Dr. Staudenmaier.

Recherches sur plusieurs collections inédites de décrétales du moyen age par Augustin Theiner, docteur en droit, etc. Paris, Heideloff et Campé, éditeurs, Rue vivienne, Nro. 16. A. Nuremberg chez Fréd. Campé. 1832. 66 Seiten 8°.

Der Hr. Verfaſſer dieſer Unterſuchungen hat im Jahre 1829 eine „commentatio de romanorum pontificum epistolarum decretalium antiquis collectionibus et de Gregorii

IX. P. M. decretalium codice (Leipzig bei Teubner)" herausgegeben, welche sich zunächst mit den sg. compilationes antiquae, d. h. mit den Decretalensammlungen beschäftigt, welche der großen, in dem corpus juris canonici enthaltenen Sammlung Gregor's IX. vorangiengen (vergl. des Ref. Aeußere Kirchenrechtsgeschichte, Tübingen, 1827. §§. 152—161), und mit der Sammlung Gregor's selber. Jene Commentation berechtigte zu den besten Hoffnungen von den künftigen kritischen Arbeiten des Verf. im Gebiete der Quellen des kanonischen Rechts, und wurde von den Freunden historisch-kritischer Behandlung der Quellensammlungen des mittelalterlichen Kirchenrechts mit ungetheiltem Beifall aufgenommen. Seitdem war Hr. Augustin Theiner (nicht zu verwechseln mit seinem Bruder, Herrn Professor Anton Theiner in Breslau) unausgesetzt auf wissenschaftlichen Reisen und befindet sich gegenwärtig in Paris, wovon aus der Redaction unserer Quartalschrift die dem Unterzeichneten zur Anzeige übergebenen Recherches zugekommen sind. Ref. bezeugt mit besonderm Vergnügen, daß durch dieselben die vorhin erwähnten Hoffnungen vollkommen gerechtfertigt werden, und es ist erfreulich, daß in den gegenwärtigen, gründlichen, wissenschaftlichen Forschungen nicht eben günstigen Zeitverhältnißen in Paris ein (freilich deutscher) Gelehrter sich literarischen Arbeiten hingiebt, von denen freilich Mancher, wie von der Alterthumswissenschaft überhaupt, sagen möchte „haec studia annonam non reddunt viliorem," die aber ihrem Pfleger nur um so mehr in den Augen jedes ernsten Freundes der Wissenschaft zur Ehre gereichen.

Die vorliegenden Forschungen, welche sich eng an die schon

schon erwähnte commentatio anschließen, sind dem für alle historische Monumente des Mittelalters lebhaft sich interessirenden Herrn von Savigny gewidmet, welchem mit dem Verf. auch der Unterzeichnete so Vieles zu verdanken hat. Nach einer Einleitung (S. 1—18), die in einem historischen Ueberblick die Zeit der Decretalensammlungen umfaßt*), und in deren Form der Verf. vielleicht zu viel der Manier französischer Schriftsteller huldigt, handelt derselbe im ersten Capitel (S. 19—25) von einer bisher unbekannten Decretalensammlung, die er in der Bibliothek zu Brügge in Flandern auffand, im zweiten Capitel (S. 26—31) von einem Aus-

*) S. 15. spricht der Verf. von der Bewunderung, welche die Lehrer in Bologna von ihren Zeitgenossen erfahren haben, und die sich besonders auch in den Beinamen ausspricht, mit welchen man dieselben beehrte. So nannte man Heinrich von Segusio: Doctor profundissimus, et juris utriusque monarcha. Sinibaldus Fliscus (später Innocenz IV.) hieß: Monarcha juris, legumque, lumen fulgidissimum Decretorum, canonistarum dominus, Pater atque organon veritatis. Andreas von Isernia: Evangelista Jurisconsultorum, Auriga in feudis. Johannes Andreä: Tuba et Pater juris canonici, Lumen mundi et Rabbi Doctorum etc. Wenn jedoch der Verf. hierauf den Spruch anwendet: Dat Galenus opes et Justinianus honores, so darf man nicht vergessen, daß die Juristen in Bologna wohl auch hinsichtlich der opes nicht zu kurz kamen. Denn die Glosse sagt zum Prooemium der Digesten:

Dat Galenus opes et sanctio Justiniana,
Ex aliis palcas, ex istis collige grana.

zuge aus der Decretalensammlung Bernhards von Pavia, den der Verf. in der königlichen Bibliothek zu Paris, im dritten Capitel (S. 32—47) von einer Decretalensammlung, welche er in der ehemals so berühmten, jetzt mit der Stadtbibliothek von Brüssel vereinigten Bibliothek der Herzoge von Burgund entdeckte, und die er für die lange Zeit verloren geglaubte Sammlung Gilberts hält, im vierten Capitel (S. 48—63) von einer weitern Decretalensammlung, welche er in der königlichen Bibliothek des Museums zu London auffand, und welche keine andere ist als die bisher immer für verloren gehalte Bernhards von Compostell, das fünfte Capitel endlich von den Constitutionen Innocenz IV., welche dieser Pabst in der Streitsache zwischen dem Erzbischof von Rheims und dessen Suffraganen erließ.

Die im ersten Capitel beschriebene Sammlung ist nach dem nämlichen Plane redigirt, wie jene, welche J. H. Böhmer nach einem Manuscript der Hessen-Casselschen Bibliothek in dem Append. II. zu seiner Ausgabe des Corpus juris canonici edirte, sie hat 59 Titel, jeder Titel hat mehrere Capitel, und sowohl Titel als Capitel haben Inscriptionen. Die päbstlichen Decretalen sind darin bald vollständig, bald nur theilweise aufgenommen. Die Sammlung ist nach des Verf. Urtheil um weniges jünger als die unter dem Namen Append. ad concilium lateranense III. bekannte; der Sammler war Belgier oder Franzose. Die Titelrubriken hat Herr Th. mitgetheilt. — Der im zweiten Capitel beschriebene Auszug ist nicht viel jünger als die Sammlung Bernhards selber, was H. Theiner aus mehrern Gründen annimmt. Da dem Aus-

zuge keine sonstigen Sammlungen zum Grunde lagen, so ist diese Entdeckung weniger wichtig, als die im dritten Capitel beschriebene. Das Brüssler Manuscript ist sorgfältig auf sehr schönes Pergament geschrieben und scheint unserm Verf. aus dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts zu seyn. Weder der Name des Sammlers, noch die Zeit der Fertigung ist genannt, aber Herr Th. bestimmt beide ziemlich sicher. Die Sammlung ist in fünf Bücher, jedes Buch ist in Titel und jeder Titel in Capitel getheilt, welche Eintheilungsweise bekanntlich von Bernhard von Pavia herrührt. Um nun die Zeit und den Sammler zu bestimmen, argumentirt unser Verf. so: Auf der einen Seite ist vorerst die Sammlung jünger als jene Rainers von Pomposi, welche in das vierte Regierungsjahr Innocenz III. fällt. Sodann enthält sie Decretalen der fünf ersten Regierungsjahre dieses Pabstes; somit kann sie nicht über diese Zeit hinaufsteigen. Auf der andern Seite ist die Gilbertische Sammlung wie jene von Alanus nach einem Zeugnisse Tancreds von Bologna *) älter als die Sammlung

*) Dieses Zeugniß Tancreds befindet sich in der Einleitung zu seinem Commentar der Sammlung Peters von Benevent. Es wurde zum ersten Male von Bosquet (Epistolar. Innocent. III. libr. quatuor etc. Tolosae 1635. p. 48.) publicirt. Herr Theiner theilt es aus einer Pariser Handschrift mit. Da es die genaueste chronologische Uebersicht der verschiedenen Collectionen giebt, so lassen wir es hier folgen: „Post compilationem decretorum factam a Gratiano, multae a Romana curia decretales epistolae emanarunt, quas magister Bernardus, tunc praepositus, postmodum episcopus Papiensis, ad studentium utilitatem sub competentibus titulis compi-

Bernhards von Compostell, welche unmittelbar nach dem zehnten Regierungsjahr des nämlichen Pabstes fällt; deßhalb ist sie nicht jünger als dieses Jahr, und gehört somit zwischen das sechste und zehnte Regierungsjahr Innocenz III. Das schon erwähnte Zeugniß Tancreds verhilft aber auch unserm Verf. zur Entdeckung des Sammlers selbst. Bekanntlich, so

---

lavit, quaedam antiqua jura interserendo, et vocatur compilatis prima. Post illarum compilationem quaedam aliae decretales a diversis apostolicis emanaverunt, quas magister Gilbertus ad instar primae compilationis sub titulis compilavit. Post illum vero magister Alanus suam compilationem effecit. Tandem magister Bernardus Compostellanus archidiaconus in Romana curia moram faciens aliquantam, de registris Domini Innocentii P. unam fecit decretalium compilationem, quam Bononiae studentes Romanam compilationem aliquanto tempore vocaverunt. Verum, quia in ipsa compilatione quaedam reperiebantur decretales, quas Romana curia refutarat: sicut hodie quaedam sunt in secundis, quas curia ipsa non recipit; ideirco fel. record. D. Innocentius P. III. suas decretales usque ad annum XII. editas per magistrum Petrum Beneventanum notarium suum in presenti opere compilatas Bononiae studentibus destinavit. Post illarum receptionem magister Joannes Galensis decretales omnium apostolicorum, qui praecesserunt Innocentium, de dictis compilationibus Gilberti et Alani extrahens, quandam compilationem ordinavit, quae hodie mediae sive secundae decretales dicuntur, super quarum expositionibus plures doctores Bononiae studentes glossas plurimas varias et diversas posuerunt et apparatus plures super eas scripserunt; et quia de dictis apparatibus

fährt Herr Th. fort, ist das Werk des Joannes Galensis nur eine Mischung aus den Sammlungen Gilberts und Alanus (deren Daseyn bisher nur aus Tancreds Zeugniß bekannt war); nun ist die Decretale Quod quidam, welche bei Johannes Galensis in dem Titel de poenitentiis et remissionibus (V. 17. c. 1.), und nach Tancred bei Alanus in dem correspondirenden Titel de poenitentiis steht, nicht in der Brüssler Sammlung zu finden, welche sonach (nicht dem Alanus, sondern) Gilbert zugeschrieben werden darf. Vergleicht man nun die Brüssler Sammlung mit jener des Johannes (und der Verf. gibt eine synoptische Darstellung der Titel beider Sammlungen), so findet man, daß letztere auf erstere

---

opiniones studentium erant diversae sententiaeque confusae, idcirco ego Tancredus Bononiensis canonicus, qualiscunque decretorum magister, ad multam instantiam sociorum meorum meliora et utiliora de dictis apparatibus colligens, e ingenio meo quaedam interserendo sicut et signis glossularum demonstratur, primas et secundas decretales, prout melius potui, glossulavi; sed super praesenti tertia compilatione non apparatum feci, sed audiendo atque legendo quaedam in libro notavi, quae scholares quidam absque conscientia mea de libro meo extraxerunt et pro apparatu tertiarum illum mihi intitulaverunt. Nunc autem docendi officio ad multorum instantiam reasumto, praesentem tertiam compilationem cum diligentia domino favente, glossabo, et constitutiones concilii proxime celebrati et jura a domino Innocentio P. III. post XII. annum edita; tam in apparatibus a me factis, quam in hoc, quem ordinare dispono diligentissime, collabo.“ —

ganz basirt und nur selten aus einer andern Quelle schöpft. Ja nach dem einstimmigen Zeugniß der alten Glossatoren ist das Werk des Johannes nichts weiter als die Gilbertische Sammlung vermehrt mit jener des Alanus. Somit ist Zweifels ohne Gilbert der Verfasser der Brüssler Sammlung und Herrn Th. gebührt das Verdienst die Gilbert'sche Sammlung aufgefunden und die Identität der Brüssler mit eben dieser Gilbertischen auf scharfsinnige Weise herausgestellt zu haben. Außerdem hat aber auch unser Verf. in der Universitätsbibliothek zu Halle das Titelverzeichniß einer Sammlung gefunden, welche seiner wohlbegründeten Ansicht nach die Alanische ist. Schade, daß er mit dem Titelverzeichniß nicht die Sammlung selbst auffand. —

Auch die im vierten Capitel mitgetheilte Entdeckung unsers Verf. ist für die Geschichte der Decretalensammlungen äußerst wichtig. Doch beschränken wir uns darauf, unsere Ueberzeugung auszusprechen, daß der Verf. wirklich die Sammlung des Bernhard von Compostell aufgefunden hat. Zugleich bestimmt er das Alter dieser Sammlung genauer und sicherer als es bisher nach dem Zeugniß des Diplovatacci bestimmt werden konnte. Bernhard hat nach der sehr gründlichen Ausführung des Verf. sein Werk am Ende des zehnten oder im Anfange des eilften Regierungsjahrs Innocenz III. beendigt. Interessant ist ferner die Zusammenstellung dieser Sammlung mit jener des Petrus von Benevent, durch welche sie aus der Schule verdrängt wurde. Auch hier giebt der Verf. eine synoptische Tafel der Titel beider Sammlungen. —

Ref. hat hiemit nur auf das Merkwürdigste dieser kleinen Schrift aufmerksam machen wollen. Es ist nicht zu be-

zweifeln, daß die Freunde der Geschichte des kanonischen Rechts von Herrn Theiner noch manche Entdeckungen und Aufschlüsse zu gewarten haben. Zwei neue Arbeiten desselben sind schon auf dem Schmutzblatte dieser Schrift angekündigt: 1) Historisch-kritische Untersuchungen über Ivo von Chartres und sein angebliches Decretum; 2) Diplomatische Geschichte der Universität Orleans. Beide Schriften sollten in französischer Sprache erscheinen. Doch hat Ref. unterdessen aus guter Quelle erfahren, daß das erste zu erwartende Werk nächstens in deutscher Sprache erscheinen werde. Herr Theiner wird darin aus bis jetzt ungedruckten Monumenten zeigen, daß die unter dem Namen Decretum dem Bischof Ivo auch noch neuerlich von Savigny zugeschriebene Sammlung diesem Bischof nicht angehöre, und zugleich den Schlüssel für die Kritik der Quellen mittheilen, aus welchen Gratian sein Decretum schöpfte. Auch diese Schrift wird somit einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des kanonischen Rechts liefern.

J. F. Lang.

Jahrbuch der theologischen Literatur von Dr. Ernst Zimmermann. Erster Theil. Kritische Uebersicht der theologischen Literatur des Jahres 1826. Essen, bei G. D. Bädeker, 1832.

Vorliegendes Werk kündigt sich als eine Fortsetzung des mit Beifall aufgenommenen, auch in dieser Quartalschrift mit gebührendem Lobe angezeigten „Jahrbüchleins der theologischen

Literatur" von dem nun verewigten Deegen an. Es hat aber dieses vom Jahrbüchlein zum Jahrbuche herangewachsene Werk unter den geschickten Händen seines Verfassers so viele Aenderungen, die als ebensoviele Vorzüge gelten können, erfahren, daß es nur sehr uneigentlich eine Fortsetzung seines Vorgängers genannt werden kann.

Ref. braucht nur die Einrichtung des Buches anzuzeigen, — denn von einer eigentlichen Recension kann bei einem solchen Werke nicht wohl die Rede seyn — um seine Vorzüge kenntlich zu machen, und seine ausgezeichnete Brauchbarkeit zu zeigen. Es ist genau dasselbe, was die Literatoren einen systematischen oder Realkatalog nennen, nämlich ein nach den einzelnen Zweigen der theologischen Wissenschaft logisch geordnetes Verzeichniß in die Gottesgelehrtheit einschlagender Bücher und Abhandlungen, mit dem Unterschiede, daß es die gelehrten Früchte nur eines Jahres aufführt, und einige höchst schätzbare Zugaben hat, die ein gewöhnlicher Realkatalog nicht haben kann.

Voran steht das systematische Inhaltsverzeichniß. Auf dieses folgt sodann die kritische Uebersicht der theologischen Literatur selbst nach folgenden Haupteintheilungen: I. Schriften, welche das Ganze oder doch mehrere Theile der Theologie umfassen oder berühren (S. 1—24.). A. Historisch-literarische Schriften (S. 1—14.). B. Abhandelnde Schriften (S. 14—24.). II. Einzelne Theile der Theologie (S. 24—271. — I. Theologie an sich. (Reine Theologie). A. Exegetische Theologie (S. 24—46.). B. Systematische Theologie (S. 46—101.). C. Historische Theologie (S. 109—

150.). D. Kirchenrecht und Kirchenverfassung (S. 151—159.). II. Anwendung der Theologie auf populären Unterricht und Erbauung. (Praktische Theologie). (S. 159—171.). A. Schriften für den Lehrer und Asketen. Predigerwissenschaften (S. 159—188.). B. Schriften für diejenigen, welche Unterricht und Erbauung suchen (S. 188—271.). Dieses Verzeichniß unterscheidet sich von jenem im Jahrbüchlein durch die Vollständigkeit, indem alle im Jahre 1826 erschienenen Werke aufgenommen sind, vorzüglich aber, und wofür der Herausgeber den Dank aller Freunde der theologischen Literatur verdient, daß auch Aufsätze in den Journalen, Dissertationen, Programme und andere kleine Schriften aufgenommen sind, die nur gar zu leicht, wie sie erschienen sind, auch wieder verschwinden, und doch öfters einen größern Werth haben als dicke Bücher.

Bei jedem Buche ist der Titel vollständig mit dem Preise angeführt, dann folgt ein Verzeichniß der Zeitschriften, in welchen das Buch angezeigt und beurtheilt worden ist, nebst einem Resumè der Urtheile. Zuweilen giebt der Verf. den Inhalt kurz an, wenn dieser aus dem Titel nicht genugsam ersichtlich ist, oder er bemerkt kurz die Geschichte des Buches, sein Verhältniß zu andern Werken u. s. w. Ein alphabetisches Verzeichniß der im Buche genannten Schriftsteller beschließt das verdienstliche Werk.

Herbst.

III.

Intelligenzblatt.

Wir Bernard Boll

durch Gottes erbarmungsvolle Fügung und des Apostolischen Stuhles Gnade Erzbischof zu Freiburg und Metropolit, des Großherzoglich Badischen Hausordens der Treue, und des Zähringer Löwen-Ordens Großkreuz ꝛc. ꝛc.

Allen Seelsorgern, und der gesammten Geistlichkeit unsers Erzbisthums Heil und Segen in dem Herrn!

Es kam nicht unerwartet, theure Amtsbrüder und Mitgenossen des seelsorglichen Berufes, daß in einer Zeit, in der man durch zusammentretende Vereine zu erzwecken strebet, was auf gewöhnlichen Wegen zu erreichen unthunlich ist, der Versuch gemacht wurde, katholische Geistliche zu einem Vereine zu bereden durch das Vorgeben: die Verhältniße der Staaten, wie sie sich durch das Zusammenwirken ächter Volksfreunde gebildet haben, eröffnen eine günstige Aussicht, dem kirchlichen Cölibatsgesetze ein Ende zu machen, wozu es weiter nichts bedürfe, als daß die also gesinnten Geistlichen unter

sich Verbindungen eingehen, um ihre Stimme laut zu erheben, und den ständischen Versammlungen Petitionen zu überreichen, welche solchen Anfoderungen bereitwillig entgegen kommen, und zu Verwirklichung derselben die Macht ihres Einflusses aufbieten werden.

Wir gehen auf den Anfang zurück, um den Verlauf dieser Geschichte verständlich zu machen. Es verabredeten sich einige übrigens wohlmeinende Männer von Ansehen, ohne Beizug der Geistlichen, eine Petition zur Abschaffung des ehelosen Lebens der Priester bei den hohen Ständen des Großherzogthums zu übergeben, was sie auch thaten, aber zur Antwort erhielten, die Stände erachten sich nicht für competent, in dieses Anbringen einzugehen. Ein Theil der Herrn Petitionäre beruhigte sich mit dieser Aeußerung; Einige, weniger geneigt das Vorhaben aufzugeben, unterhielten die Hoffnung, diese hohe Versammlung werde zu anderer Zeit ihre Competenz besser einsehen.

In dieser Hoffnung wurde nun das Geschäft von zwei Lehrkanzeln an einer höhern Studienanstalt, die sonst eben so berühmt war, wegen ihrer Wissenschaftlichkeit als wegen ihrer Mäßigung, mit Eifer betrieben, und die Jugend zweckdienlich vorbereitet. Schon schien die Zeit vorhanden zu seyn, die Früchte der Aussaat zu ärndten. Man sammelte Unterschriften von den Studirenden der Theologie zum Behufe einer abermaligen Petition desselben Inhaltes: sie ließen sich für den Augenblick bereden; verlangten aber bald ihre Unterschriften zurück, nachdem sie sich selbst verständigt hatten, daß sie diese Sache nicht ausmachen werden, eben so wenig als die, von denen die Aufforderung dazu ausgegangen war.

Dieser Versuch war verfehlt; aber führte zu einem andern. Das schöne vertrauliche Band des Lehramtes, welches den Schüler an den Lehrer knüpfet, bot immerhin noch Mittel an, auf eine andere Klasse junger Männer zu wirken, die schon des Unterrichtes entlassen, und unter andere Aufsicht gestellt waren. Nebenbei ermüdete man nicht, Laien und Geistliche um Unterschriften anzugehen; es wurde sogar eine erdichtete Petition bei der neuen hohen Ständeversammlung eingereicht; aber der Blick war besonders auf die Alumnen des Erzbischöflichen Seminariums gerichtet, die man schon früher in Arbeit genommen hatte.

Sie wurden bei ihrem Austritte aus dieser geistlichen Bildungsanstalt, ehe sie die Stadt verließen, um nach ihren Berufs-Plätzen zu wandern, auf eine freundschaftliche Abendzusammenkunft eingeladen, und sohin zu einer nochmaligen Versammlung an der hohen Schule, wo ihnen Briefe in die Feder angegeben, und von dem gegenwärtigen Haupte dieser Unternehmung besiegelt wurden mit dem Auftrage, sie sollten, wo sie immer hinkommen, diese Zuschriften an Geistliche abgeben, welche empfänglich für dergleichen Wahrheiten schienen. Um aber das Gewissen Solcher zu beschwichtigen, die mit Ehrerbietung an ihrer kirchlichen Verfassung hiengen, und Schritte dagegen für unbefugt ansahen, ward die Versicherung hinzugethan, daß nichts durch die weltliche Macht, sondern einzig Alles durch die kirchliche Gewalt nach katholischen Institutionen erreicht werden soll; eine fromme Clausel, hinter der sich im Grunde doch der Gedanke verbarg, den nicht Jeder ahnete: die Kirche müsse zur Abänderung des Bestehenden genöthigt, sie müsse durch heftigen Andrang gezwungen werden.

Diese Zuschriften, die in allen Richtungen des Erzbisthums vertragen, die Geistlichkeit in Bewegung bringen sollten, wurden in einigen Landcapiteln, ohne Aufsehen zu erregen, unterdrückt oder hieher mitgetheilt, und blieben im Ganzen wirkungslos bei unserm achtungswürdigen Klerus. Nur durch Nachschüren wurden Einzelne vermocht, sich mit Gleichgesinnten in eine Verbrüderung zu einigen, deren Haupt und Vorstand zu Freiburg die Geschäfte leitet. Ihm wurde dieser Tage zum Anerkenntniß seiner Verdienste ein Ehrengeschenk von einem Abgeordneten der Brüderschaft mit neunzig Unterschriften aus Baiern, Würtemberg und leider auch aus Baden und den Hohenzollern'schen Fürstenthümern überbracht, und der Abgeordnete mit einem veranstalteten nächtlichen Lebehoch begrüßt.

So sehr Wir von den Werbungen und der unberufenen Einmengung des hiesigen sogenannten Cölibats-Vereines unterrichtet waren, so verschmähten Wir dennoch jedes öffentliche und Aufsehen erregende Einschreiten, und zogen vor, auf jene Stellen, welche uns als krankhaft erschienen, mit Vorsicht heilend einzuwirken. Es würde uns auch das, was in dieser Stadt, unter unsern Augen vorgegangen ist, an unserer bisherigen Gleichmüthigkeit nichts geändert haben, wäre es in den Grenzen hiesiger Oertlichkeit eingeschlossen geblieben. Als aber ein öffentliches Blatt, den 11ten Julius, den letzten Vorfall zur allgemeinen Kenntniß brachte, konnten Wir nicht länger schweigen, ohne den Schein auf Uns zu laden, als billigten Wir selbst Dinge, die einigen Unüberlegten zur Last kommen, oder als verkennten Wir unsere Pflicht, zur Ehrenrettung der Uns anvertrauten, alle Hochachtung verdienenden

Geistlichkeit aufzustehen, damit Niemand ihr beimesse, was neunzig, zum Theile Fremde, zur eigenen Unehre thun und gethan haben.

Indem Wir nun durch oberhirtlichen Erlaß dieses erklären, und unserm wohlgesinnten Klerus die verdiente Anerkennung mit freudigem Gemüthe kund geben, entsagen Wir aber der Hoffnung nicht, daß der Ueberrest der irregeleiteten und durch täuschende Vorgebungen verlockten Geistlichen die Schlingen abstreife, durch die man sie gefangen hat. Die Rede geht die Unsrigen an; denn was ziemt es mir, die außen sind zu richten? I. Kor. V. 12.

Wenn der Augenblick ruhiger Fassung eintritt, und sie sich dann selbst befragen, ob ihr nunmehriger Anführer, der das Getreibe leitet, eine so gebietende Stellung in der Welt einnehme, daß er eine Abänderung der kirchlichen und bürgerlichen Verhältniße von den größten Folgen zu verwirklichen im Stande sey, so werden sie mehr den guten Willen an ihm gewahren, als einen Einfluß in die Berathungen der Mächte, die allein den Schlüssel haben, so folgereiche Veränderungen in's Leben einzuführen. Oder soll es mit Umgehung derselben durch ungesetzliche Bewegungen geschehen? Wo wäre dann die fromme Versicherung, Alles nur auf den ordentlichen gesetzlichen Wegen zu bewirken?

So gewiß Wir seyn können, sie werden bei klarer Besinnung einsehen, daß sie von ihrem Geschäftsführer etwas nach seinen Kräften Unmögliches erwarten, so getrost glauben Wir annehmen zu dürfen, Keiner von ihnen habe es so weit in der Verkehrtheit gebracht, daß er von großen Verwirrun-

gen in der Welt, vom allgemeinen Unglücke, was Gott verhüten wolle! die Erfüllung seines Wunsches hoffe.

Aber desto mehr müssen Wir beklagen, daß sie das Glück eines Priesters lediglich nach materiellen Genüssen berechnen, und daß die warme Ergriffenheit von ihrem Berufe ihnen so ganz fremd ist, welche die größten Charaktere unserer Kirche ausgezeichnet hat, die in segenreichem heiligen Wirken das Glück ihres Lebens gefunden, demselben alle irdischen Wünsche untergeordnet haben. Sie glaubten ihrem erhabenen Beruf nur dadurch genügen zu können, daß sie, entbunden von zeitlichen Verhältnißen und den Sorgen derselben, ganz und ungetheilt der Kirche angehörten, und sich allein den Sorgen für das höhere Wohl der Gläubigen weihten. Daher glänzen die Verdienste des Johannes Chrysostomus, Basilius, Gregor von Nazianz und Niza; des Augustinus, Hilarius und Anderer in einem so herrlichen Lichte, und werden als Vorbilder treuer Hirtenpflege in der Geschichte des Christenthums ewig glänzen.

Jahrhunderte vor ihnen entsagten vortreffliche Männer, als sie in's Presbyterium aufgenommen wurden, den früher eingegangenen ehelichen Verbindungen durch ein frommes Uebereinkommniß mit ihren Gemahlinnen, um sich ganz ihrer Amtspflicht hinzugeben, und dafür einzig und mit ganzer Seele zu leben. Das thaten sie aus freien Stücken, wo kein Gesetz es gebot. Diese Sitte ward in der alten Kirche so allgemein, daß erst damals, als sich einige in's Priesterthum einreihen wollten, ohne sich zu dieser Entsagung zu verstehen, die Kirchenhäupter, mißtrauend ihrem wahrhaft priesterlichen Sinn, die ersten Kanones festsetzten, welche zur Aufnahme in's Presbyterium diese Entsagung bedingten.

Die Sache bestand vor irgend einem ausdrücklichen Gesetze; sie bestand durch Jedes eigene Ueberzeugung, daß das christliche Lehr- und Hirten-Amt die Gesammtkräfte derjenigen erheische, die sich ihm widmen. Sie dünkten sich für ein solches Opfer reichlich entschädigt durch die segenreichen Früchte rastlos erfüllter Berufspflicht. Wo dieses Gefühl, für fremdes Wohl, zum Gedeihen der Kirche im Tagwerke Gottes und Christi thätig zu seyn, und in gottgefälliger Anstrengung den innern Beifall seines eigenen Herzens zu gewinnen, keinen Anklang findet; wo es durch die Einsprache irdischer Bedürfnisse und Wünsche überschrieen wird; wo Alles lieber gehöret wird, als was des Geistes ist, bei diesen sollte man wünschen, der Gedanke geistlich zu werden, möchte nie in ihnen entstanden seyn.

Wenn sie aber das weniger anspricht, können andere Betrachtungen nicht ohne Eindruck an ihnen abgehen. Sind etwa allein ihnen keine Beispiele von würdigen Priestern bekannt, die in Zeiten großen Unglückes den Armen der Gemeinde ihre Vorräthe aufthaten, und ihre Ersparniße aufwendeten, um sie gegen Hunger und Mangel zu schützen, oder dem sinkenden Glücke guter Menschen zu Hülfe zu eilen, und eine Familie zu retten? Sind sie ihnen nicht bekannt, die würdigen Priester, die ihren von Jahren und Schwäche gebeugten Eltern ein Asyl im Pfarrhause gegen ein hülfloses Alter eröffnen, bedrängten Geschwistern unter die Arme greifen, oder der Trost und die Zuflucht der hinterlassenen Waisen der Ihrigen sind? Dünkt sie dieses schöne Bewußtseyn nicht belohnend und herzerhebend? Wo können sie das, wenn ihnen

nen nicht das Kirchengesetz, was man den Priestern verhaßt machen will, die Mittel anböte, inne zu werden, wie seliger es ist, zu geben als zu empfangen? Apostelgesch. XX. 35.

Noch weit beklagenswerther ist es, daß sie nicht einmal ihre äußere Ehre berathen. Jedermann verhüllet Schwächen, und decket wunde Theile des Charakters umsichtig zu. Die Glieder des Leibes, sagt der Apostel, die wir für unehrbar halten, diese umhüllen wir mit desto größerer Achtsamkeit, und das, was Scham erregt, behandelt man mit desto größerer Wohlanständigkeit. I. Kor. XII. 23. Dasselbe Gefühl, mit Rücksicht auf die Schwachheit des Gemüthes, wohnet allen Menschen bei; es ist ihnen angeboren, und wo es erloschen ist, stellet sich ein Zustand ein, der dem Psychologen höchst bedenklich erscheint. Es ist ihnen zwar die Verschweigung ihrer Namen zugesichert. Warum sollen sie verschwiegen bleiben, wenn man sie mit Ehre nennen kann? Einmal müssen sie doch zu Tage kommen, wenn die Sache je zur Berathung vorgelegt würde. Viele sind ja jetzt schon bekannt: ob zu ihrem Lobe, mögen sie selbst Richter seyn.

Nehmen wir an, es stehe in ihrer Macht, den lästigen Cölibat abzuschaffen: glauben sie wohl, das Volk werde sich willig darein ergeben, es werde sogleich den verheiratheten Pfarrer für den Seinigen anerkennen? Sie werden wahrscheinlich einen Haufen Leichtfertiger auf ihre Seite bringen; aber den bessern Theil, dem seine Religion ein theures, ererbtes Gut, eine tröstliche Hinterlassenschaft seiner Väter ist, wird sie verachten, ihre Lehre verschmähen, keine Sakramente von ihren Händen empfangen, nie die geheimsten Anliegen

seines Gewissens in ihrer Brust niederlegen, nicht einmal von ihnen die letzten Aussöhnungen auf dem Sterbebette annehmen. Sie werden einen Zustand in ihren Gemeinden herbeiführen, wie er jenseits des Rheines war in den Zeiten der größten Verwirrung, wo sich einige Gemeindsglieder an einen geschwornen, andere an einen ungeschwornen Priester anschlossen; jeder Theil mit Heftigkeit dem andern gegenüber trat, mit wildem Hasse sich wechselseitig verfolgte; wo die ehehin friedlichen Familienbande zertrümmert, Kinder mit Eltern im Kampfe lagen, jedes Gefühl verunreinigt, jedes Haus mit Zwist und Frevel erfüllt wurde. Soll etwa dieser Zustand in unserm Vaterlande, in Deutschland, in einem großen Theile von Europa, mitten in den größten Aufregungen, die alle Staaten bedrohen, auf diesem Wege künstlich erzeugt; soll die Revolution von der religiösen Seite, wo noch die Palme des Friedens wehet, angefacht, gehoben, zum vollen Ausbruche gebracht werden? Wie abscheulich, wer etwas Solches wollen könnte; und wie schlecht der Priester, der die Hand dazu böte!

Allein man soll das Volk über den Cölibat belehren! Das können sie nicht: es wird sie für betheiligt halten, für eingenommene unlautere Prediger ihrer Heirathslust. Kann unser Pfarrer nichts Gescheiteres thun, wird die Gemeinde erwiedern, als vom Heirathen der Geistlichen zu predigen, und zu kinderlehren?

Halten sie es etwa für eine Kleinigkeit, Institutionen, die durch Jahrhunderte Wurzel geschlagen haben, durch die Gewohnheit befestigt, durch das Alterthum geheiligt, durch die öffentliche Meinung gehandhabt sind, der Menge profan zu

machen, dem Volke aus dem Herzen zu reißen; könnte das geschehen, ohne das Volk vorher in Masse verschlechtert zu haben? Und wie kurzsichtig! Kann man das Cölibatsgesetz einzeln für gewiße Gegenden abschaffen? Das katholische Prinzip ist Einheit, so wie im Glauben, so auch in den Kirchensatzungen. Das Gesetz muß allgemein zurückgenommen werden, oder allgemein bestehen. Wie kann es dem kleinen Häuflein Irregeführter zu Sinne kommen, die Denkart von hundertfünfzig Millionen Menschen, die der katholischen Kirche huldigen, umstimmen zu wollen?

Ueberleget, wogegen Ihr ankämpfet, was Ihr unternehmet, oder wozu Ihr ein Werkzeug werden sollet. Und nun empfehlen Wir Euch, geliebte Brüder! Gott und dem Worte seiner Gnade, der da Macht hat Euch aufzurichten, und Euch zu geben ein Erbtheil unter allen seinen Heiligen. Apostelgesch. XX. 32. Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht; nur die Kranken haben seiner nöthig. Matth. IX. 12. Unter vielem und demüthigem Gebete rufen Wir für Beide die göttliche Gnade an, und ertheilen Euch mit inniger Liebe Unsern erzbischöflichen Segen.

Gegeben zu Freiburg, den 13. Juli 1832.

† Bernard.

L.S.

Tübingen, bei Heinr. Laupp ist erschienen, und in allen guten Buchhandlungen zu haben:

Katechetik. Oder: der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfang bearbeitet. Von Dr. J. B. Hirscher, Professor in Tübingen. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8. 3 fl.

Obwohl der unerwartet schnelle Absatz der ersten Auflage dem Hrn. Verf. nur kurze Frist zur Besorgung dieser zweiten gelassen hat, so wird der vergleichende Leser doch manches weiter erläutert, zugesetzt, genauer bestimmt, mehr aufgehellt, gegen Mißverständnisse gewahrt, und im Ausdrucke verbessert, überhaupt das Vertrauen, welches sich in dem so schnellen Absatze der ersten Ausgabe zu Tag gelegt hat, gebührend geehrt finden.

Um die vorliegende Bestellungen einstweilen zu befriedigen, wurde vor einiger Zeit die erste Hälfte des Werkes ausgegeben, so jedoch, daß die nunmehr fertig gewordene, zweite Hälfte, nicht einen zweiten Theil, sondern in fortlaufenden Seitenzahlen das Ganze bildet. Der Preis von 3 fl. ist, ungeachtet der vermehrten Bogenzahl, beibehalten worden.

Gedanken über das Ziel und die Aufgabe des deutschen Liberalismus. Von P. A. Pfizer. gr. 8. geh. 24 kr.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Herbst, D. Hirscher,
und D. Möhler,

Professoren
der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität
Tübingen.

Jahrgang 1832.

Viertes Quartalheft.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp.

I.

Abhandlungen.

Andenken an Friedrich von Schlegel.

Mit einer kurzen Hindeutung auf seine literarische Thätigkeit, besonders im Fache der religiösen Philosophie.

„Domine! Tu fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te.“ Augustin. Conf. l. I. cap. 1.

und:

„Quid virtus et quid sapientia possit.“

Friedrich von Schlegel bietet zwei Seiten dar, die ihn des Andenkens würdig machen, seine persönliche Veredlung als Mensch und Christ, und seine eben so tiefe als umfassende Gelehrsamkeit. Wie aber diese zwei Seiten sich wiederum zu einer einzigen vereinigten, und er durch beide nach vielen innern und äußern Revolutionen zum christlichen Weisen sich vollendete und verklärte, das ist in seinem Leben das Hauptmoment, und es soll versucht werden, dieses Moment in dem Nachfolgenden besonders aufzufassen.

Mit einiger Wahrheit, wenn schon nicht mit vieler, hat Franz Horn in seinen „Umrissen zur Geschichte und Kritik der schönen Literatur Deutschlands", jene Revolutionen also bezeichnet: „Zuerst grăcisirender Terrorismus, mit gewaltiger Halbkraft und Witz; doch ohne Humor, ohne Erkennung der Romantik und des Christenthums. Sodann reiner Haß, mitunter Eckel an der Zeit, beurkundet durch philosophisch-ästhetische Opposition gegen alles Herrschende, und Bereitung des höchsten Dichterthrons für Göthe, vielleicht zum Theil, weil dieser damals nicht herrschte. — Kecker philosophischer Atheismus, mit herrlichen Zeichen, daß er dem Besitzer selbst nicht genüge. — Abgötterei mit dem Ich, das Gott und die Welt verschlungen. Vollendete witzige Willkühr, und geistreiche Auf- den- Kopfstellung. — Mystik; zuweilen nur Sehnsucht nach ihr. — Vergessenheit des vaterländischen Bodens. — Umhüllung mit südlichen Formen, aus denen aber der tiefe Nordische Geist heraus sah. — Dann, bei nicht mehr genügender Südlichkeit: Anbildung fast jegliches Fremden. — Umherschauen nach allen Seiten. — Aesthetischer Kosmopolitismus. — Pause. — Wurzelung in sich selbst. — Wiedergeburt. — Ernster tiefer Katholicismus. — Anerkennung der Grenzen und des Nichtgenügenden in der Philosophie. — Reine Erfassung Gottes und Christi. — Fröhliche Heimath in dem Gefundenen. — Hingebung an das Vaterland und dessen Geschichte, Wissenschaft, Poesie und Glauben." — (S. 97. 98. 2te Ausg. Berlin 1821.). So sehr auch in diesen Worten jenes obige Moment allenthalben angedeutet ist, so wenig wird uns doch dadurch Friedrich von Schlegel in klarer Lebendigkeit nahe gebracht;

wir suchen daher das Eine von diesem Ausspruche tiefer zu begründen und das Andere in seiner Wahrheit näher zu würdigen. Aber wichtig genug erschienen uns diese Sätze von Horn, um an die Spitze unserer kleinen Abhandlung gestellt zu werden.

Wenn schon Geister, wie diejenigen, unter welche Friedrich von Schlegel zu zählen ist, zur Zerstörung einer alten und zur Herbeirufung einer neuen Zeit vom Schicksal uns gegeben sind; so sind doch auch sie von der Zeit und den Umständen abhängig, unter welchen sie ins Daseyn eintreten. Sie müssen an etwas anknüpfen, wenn sie bilden und gestalten wollen; das Alte muß unter ihren Händen zuvor zusammensinken, wenn etwas Neues und in sich selbst Kräftiges durch dieselben soll erbaut werden.

Nicht tief, sondern nur oberflächlich, nicht fromm und geistreich, sondern nur frivol und geistlos, nicht mit Wahrheit, sondern nur mit Lüge haben zur Zeit Ludwigs des Fünfzehnten und nach derselben französische, und vordem schon englische Philosophen gegen den Geist der Philosophie all' das vor ihr Forum gezogen und aufs schmählichste entwürdiget, was der menschliche Geist im Denken, Fühlen und Wollen als das Höchste anstrebt. Vor Allem galt ihr ruhmloses Bemühen der Religion und dem Christenthum. Nicht als ob diese in ihrem wahren und göttlichen Wesen, das sie nicht kannten, erst erforscht, und sodann, nach wirklicher Auffindung von etwas Besserem, (wenn es nur ein solches geben könnte!) allmählig aufgelöst und den Herzen der Menschen, die nach Gottes Bild und Gleichniß geschaffen sind, nicht blos ein Surrogat, sondern etwas, was mehr ist und seyn mußte,

gegeben werden sollte; sondern der unerleuchtete Fanatismus forderte Vernichtung des Christenthums sogleich und augenblicklich, als ob, woran Jahrtausende gebaut worden war, in einem einzigen Augenblicke niedergerissen werden könnte, denn von der innern Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens, wollen wir in Beziehung auf sie nicht sprechen, da ihnen mit dem göttlichen Wesen des Christenthums auch seine Ewigkeit fremd geworden war. In der Zeit, die wir die Voltaire'sche nennen wollen, weil dieses sich selbst tief entwürdigte und entehrte Zerrbild der menschlichen Natur den Ton angab und angeben durfte, wurde alles menschliche Denken, Fühlen und Wollen auf den Kopf gestellt, aus seiner Verbindung mit dem Göttlichen gerissen, weil dieses selbst in seiner Wirklichkeit und ewigen Gegenwart geläugnet wurde; es schien, als wollte die Welt jetzt versuchen, wohin sie ohne Gott und Christus kommen könne. Diese unglückliche Zeit hatte alle Wahrheit und alle Liebe verloren; und es erwies sich nur allzukräftig, wohin man ohne Jenen komme, aus dem Wahrheit und Liebe ist, ohne die das Leben in sich selbst versinkt. Das Göttliche wirkte nur noch negativ, d. h. durch seine Abwesenheit und durch die unendliche Qual derselben. Noch ist es keinem Schriftsteller gelungen, jene denkwürdige Zeit in ihrer furchtbaren Wahrheit aus darzustellen; aber es ist auch eine Arbeit, die den Geist mit Entsetzen erfüllt; die Seele schaudert in sich selbst zusammen, wenn sie sich in jenem Bilde erblicken soll, wo sie Natur- und Gott-widrig erscheint. Und darum muß es jenen gerne verziehen werden, wenn sie jenen Abgrund nicht in seiner ganzen furchtbaren Gestalt zeigen wollen.

In unserm deutschen Vaterlande konnte dieser Geist der Lüge und der Zerstörung, der durch sein Hervortreten allein schon sattsam beweist, daß das böse Princip nicht ein negatives, sondern ein positives ist, nicht so ungemessen herrschen, wie in Frankreich (davor bewahrt den Deutschen seine tiefere Natur); aber leider geschah es nur zu sehr, daß die christliche Religion bei uns von Vielen nicht viel besser behandelt wurde, als in Frankreich die Religion überhaupt. Wie man dort den Glauben an Gott und alles Göttliche verlor, so verlor man bei uns den Glauben an Christus als den Göttlichen; das Leben wurde gehaltlos, kalt und finster, es war vielfach ohne Geist, ohne Kraft und ohne Liebe; ein tiefer Zwiespalt durchdrang sein Innerstes, und dieses war voll Schmerz und Unruhe. Eine falsche Aufklärung bemächtigte sich der Menge, deren geistliche und weltliche Führer selbst zu den Bethörten gehörten. Der Priester hatte das Evangelium verloren, und sein erblindetes Auge konnte es nicht wieder finden. Er war der blinde Führer der Blinden geworden. Dem Denker hatte sich die Wahrheit entzogen, weil er sie nicht in den Tiefen der Religion finden zu können glaubte, die ihm fremd geworden und gegen die er sogar eine feindselige Stellung eingenommen hatte. Für die Wahrheit wurde der Schatten ergriffen. Nur im Volke war da und dort noch Wahrheit, weil dieses mit seinem sinnigen Auge das Licht mehr erkannte, als seine Priester, und führten diese Blinden wieder andere Blinden, so waren diese Letztern die sogenannten Aufgeklärten mehr als die Menge, die indeß immer auch nicht auf heilsame, sondern auf heillose berührt wurde. Das Kirchenjahr war in der That und nach dem Wesen verschwunden, es gab nur noch

ein gemeines (eine Gemeinheit führt nothwendig zu einer andern); man feierte Weihnachten, aber es wurde kein Heiland geboren; man feierte den Charfreitag, aber es starb kein Erlöser; man beging Ostern, aber ohne den Erstgebornen der Erstandenen; man feierte Pfingsten, aber der heilige Geist blieb aus. Von der Kanzel herab ertönten zwar noch Worte, aber nicht die Worte des Lebens; man sprach viel vom Brode, aber nicht von dem, das lebendig macht; man sprach vom Wasser, aber nicht von dem, das ins ewige Leben quillt. Sondern jetzt verstand man Brod und Wasser im eigentlichen Sinne, in puris naturalibus; vom Brode lehrte man, wie man es zurechtmache, auf daß es gesund und nahrhaft sey; vom Wasser, wie man es herleite und in gutem Zustande erhalte. Der Priester war ein Nützlichkeitsapostel geworden; die Texte handelten wohl sogar von dem Bau der Kartoffeln, von der Baumpflanzung, von der Wiesencultur, von der Brandtweinbrennerei; und wenn es hoch kam, von dem Nutzen der Religion, der Andacht, des Gebets, der Hoffnung, der Liebe, sogar vom Nutzen der Glückseligkeit, in welche man durch solche Priester ohne Zweifel eingeführt wurde. Aber der Eine Text aller dieser Predigten war doch nur jenes Wort des Herrn: „Mich jammert des Volkes.“ — Denn gerade das wurde ihm entzogen, ohne was alles Andere Nichts ist und zu Nichts führt, das Wort Gottes und die heiligende Kraft, die in der Kirche Christi lebt und strömt zum Trost, zum Heile und zum Segen Aller. Die höhere Welt und ihre Offenbarung wurde verschlossen gehalten, in dem Einen Wahren, das im Christenthum wohnt, alles Licht und alle belebende Wärme dem Gemüthe entzogen, und an die Stelle jenes stillen und

kräftigen, jenes frommen und heitern Glaubens frecher, witzelnder, kalter, inhaltsloser Unglaube gesetzt, so viel und so weit es nämlich möglich war, von Seite derer, die sich für berufen hielten, im Weinberge des Herrn zu arbeiten. Nun verließen die Leute allerdings die Kirche, voll von Geschichten, die warnen vor Trunkenheit, die lehren, wie Scheintodte ins Leben gerufen worden seyen, die mit Scharf- und Tiefsinn zeigen, wie das und jenes kein Gespenst, sondern nur die Windeln im Mondschein gewesen seyen, die, frisch gewaschen, aufgehängt worden, aber von der Magd in Vergessenheit gekommen seyen; aber dessen waren sie leer, was sie von Gott zum tugendhaften, christlichen Leben bedurften und was sie in den Himmel bringt. Wir wollen diesen Gegenstand länger nicht fortsetzen, nur das sey noch gesagt, daß an dem Unglauben und Unheil der Zeit die Priester die meiste Schuld auf sich trugen, weil sie ihr wahres Licht erlöschten und zum dummen Salze wurden, mit Wissen und Willen.

In dieser Periode machte die Kantische Philosophie vieles Aufsehen. Hatte man sich des christlichen Elements einmal, und wie es scheinen mußte, für immer entschlagen, so war allerdings eine Philosophie von großer Bedeutung, die dem Menschen ernst und streng die Würde seiner Natur zeigt und ihm kategorisch gebietet, das Gute um des Guten Willen zu lieben und zu vollbringen. Der menschliche Geist raffte sich noch einmal auf in all' seiner moralischen Kraft, die ihm vom Schöpfer als Anlage gegeben ist. Die kräftige, aber auch die stolze alte Stoa schien wieder erstanden zu seyn, um das Leben noch einmal mächtig zu bewegen. Und von dieser Seite aus muß uns Kants Bemühen ehrwürdig erscheinen. Er

wollte das Gute, wollte es ernst und streng, und auf die einzige Weise, die dazumal noch möglich schien. Die Lehre: uneigennützig, edel, rechtschaffen, ohne persönliches Interesse, ja mit gänzlicher Aufopferung desselben zu handeln, allein der Würde der menschlichen Natur zu Liebe, auf das bloße Geheiß des Göttlichen in uns, bei Strafe der Selbstverachtung. Diese Lehre war erhaben; aber sie konnte die Kraft nicht verleihen, sich in Ausübung zu bringen; sie war hervorgegangen aus der letzten Anstrengung des Geistes, in dem das Christenthum dem Wesen nach noch nicht ganz erstorben war. Sie konnte aber auch sonst nicht genügen; schon ihre Construction von philosophischer Seite her war keine natürliche; sie war der ärmliche Nothbehelf einer sich selbst aufgebenden Vernunft. Gott ist nur, weil Belohnung und Strafe in der Ewigkeit seyn soll; und eben darum ist er nicht im unmittelbaren Leben, und das Licht und die Kraft desselben. Die schöne und edle Handlung geschieht nicht aus Liebe Gottes, sondern aus Liebe zu unserer Natur. Was Wunder, wenn dieß Streben endlich in den Satz hinaus lief: „Wozu ein Gott, wenn ich mir selbst genug bin;“ Denn dieß ist eben das consequent sich ergebende Resultat dieser stoischen Philosophie, der nichts edler und erhabener erscheint, als ein Schauspiel, in welchem der Mensch sich der Gottheit stolz und kalt kämpfend gegenüberstellt und in seinem Untergange noch als der doch Unbesiegte pocht und sich brüstete.

Da geschah es denn, daß diejenigen, die noch heiliges Gefühl und tiefere Ahnung in sich verspürten, rathlos waren und nicht wußten, was zu thun sey. Und mit Nothwendig-

keit ergab sich bald die Regel, die in jener Zeit für sie zum allbeliebten Satze wurde: „Wer keine Religion hat, der muß sich jetzt eine machen.“ Natürlich auch wieder ohne Christus. Traurig blickten nun Viele in das Leben; aber Wenige erkannten, wie zu helfen wäre. Woher das Unglück komme, war ihnen nicht so ganz unbekannt; aber was die Zeit heile, das wußten sie nicht mit eben der Bestimmtheit. Unter diese Zahl gehört ein schon älterer Dichter Schlegel, der also sang:

Die Zeit hat Glauben nicht und Liebe,
Wo wäre denn die Hoffnung, die ihr bliebe?!!

Ohne Hoffnung war also selbst der, der die Quelle des Uebels erkannte, und er vielleicht deßwegen gerade am meisten.

Die so besungene hoffnungslose Zeit ist aber auch die Zeit unsers Schlegel; denn jenen Charakter hat sie lange beibehalten. Ihr Geist wehete auch ihn an und suchte ihn eben so ins Verderben zu ziehen, wie schon Manchen vor ihm und neben ihm. Und in der That ist er auch von ihrem Verderben nicht unberührt geblieben. Aber wie er aus ihr muthig sich rettete und sie selbst zu zerstören suchte, das ist es, zu was wir nun unsere weitere Blicke zu richten haben.

Friedrich von Schlegel kam zum Bessern nicht zunächst durch eine tiefere Erforschung der Philosophie und des Christenthums; er wurde zu einer solchen höhern Betrachtung selbst erst durch etwas Anderes hingeführt. Dieses Andere ist die Kunst, und ganz vorzüglich die Poesie. Die durch die französische Bildung herbeigeführte allgemeine, geistige Ohnmacht herrschte auch in der Kunst. Weder Geschmack, noch Kritik

war in dieser Zeit auch nur von einigem Werthe. Die steife Pracht war nichts anderes als eine ärmliche Maske der innern Dürftigkeit und Verkommenheit. Da stand endlich nach langen, dürren Versuchen unser Göthe auf und brachte Leben in die Kunst. Das ist überhaupt Göthe's unsterbliches Verdienst, Leben und lebendige Bildung in die deutsche Wissenschaft gebracht zu haben. Wie er eine neue Naturwissenschaft durch seine Metamorphosen der Pflanzen begründete, so begründete er auch eine neue Philosophie, und wir dürfen sagen, auch eine neue Theologie, durch seine Gesammtthätigkeit von Anfang bis jetzt. Das Folgende muß es theilweise zeigen. Göthe selbst war der allgewaltige Geist, den er uns in seinem unsterblichen Gedichte vorführt, das keine andere Nation aufzuweisen hat. In dieser Ueberfülle von Kraft mußte der Geist auftreten, wenn der starre Tod der Wissenschaft überwunden werden sollte. Dahin spricht der kühne Trieb des lebendigen Wissens sich aus, um seinen brennenden Durst zu stillen:

„Daß ich erkenne was die Welt
Im Innersten zusammenhält."

Und ferner:

„Wie Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und niedersteigen
Und sich die gold'nen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All' durchklingen!"

In diesem unendlichen Erkennen wähnt der Geist

„Schon durch die Adern der Natur zu fließen
Und schaffend, Götterleben zu genießen."

Von solchen Tönen mußte eine Natur wunderbar sich angesprochen fühlen, die in lebendiger Fülle so viel in sich birgt, wie die Natur in Friedrich von Schlegel. Ausgestattet mit einer seltenen geistigen Kraft, mit den trefflichsten und vielseitigsten Anlagen, begabt mit den herrlichsten Gefühlen wandte er sich, durch seinen Genius geführt, und durch die Zeit gelockt, zuerst der Kunst zu. Auch Friedrich von Schlegel fühlte in sich einen unendlichen Drang nach Leben und lebendigem Erkennen; und er suchte es in sich nach der Weisung, die der Zeit in jenem großen Gedichte der Deutschen gegeben ward:

„Das Pergament ist das der heil'ge Bronnen,
Woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt?
Erquickung hast du nicht gewonnen,
Wenn sie dir nicht aus eig'ner Seele quillt!

Wenn aber Friedrich von Schlegel mit dieser Selbstständigkeit der Kunst sich hingab, so war doch schon dazumal das Andere nicht ausgeschlossen. Denn es ist

„. . Mit der Gedanken Fabrik
Wie mit einem Webermeisterstück,
Wo Ein Tritt tausend Fäden regt.
Die Schifflein herüber hinüber schießen,
Die Fäden ungesehen fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt."

Wo nur einmal wirkliches Leben sich reget, da greift es bald in die verschiedenen Sphären über; Kunst will Religion

und Philosophie ergreifen, und diese jene und jede die anderen allzumal. Auch wissen wir, wie die Kunst damals auf lange Zeit als die Königin der Wissenschaften angesehen wurde. Die Aesthetik galt als Vollenderin des Lebens und der Philosophie; die Moral, unter Kant über die Religion gestellt, mußte ihre Stelle unter der Religion wieder einnehmen. Die Religion aber war mit der Kunst Eins. Selbst in philosophischen Systemen, wie in Schellings transcendentalem Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes ꝛc. ist die Kunst die Vollendung des Ganzen. In diesem Sinne und in diesem Umfange faßte nun auch Schlegel Anfangs die Kunst auf. Sein „Athenäum", in dem ganz verschiedenartige Aufsätze, Fragmente und oft nur hingeworfene einzelne Ideen vorkommen, spricht den allseitigen Zweck in einem dort mitgetheilten Gedichte aus, das Schlegel selbst auf dasselbe machte, und dessen erster Vers heißt:

„Der Bildung Strahlen all' in Eins zu fassen."

Wie Schlegel mit Göthe geistig zusammenhing, ist aus seiner Charakteristik der Meisterschen Lehrjahre von Göthe, die er im Jahr 1798 verfaßte, aufzunehmen. Er erkannte in diesem Werke „eine Höhe, auf der die Kunst eine Wissenschaft, und das Leben eine Kunst seyn wird." Er sah in dem Ganzen „eben so sehr eine geschichtlich lebendige Philosophie der Kunst, als ein Kunstwerk oder Gedicht." „Hat irgend ein Buch, sagt er weiter, einen Geist und einen im Innern waltenden Genius, so ist es dieses." (Schlegels sämmtliche Werke 10ter Band 121 — 152.) die lebendige Einheit ist es also, und die große geistige, Leben zeugende und Leben bildende Kraft,

was Schlegel an Göthe hinzog, und von dieser Seite aus bereitete er diesem Dichter den Thron. Göthe ist unterdeß als Künstler und Dichter nur noch allgemeiner erhoben und gepriesen worden, und so wäre es denn doch nur Schlegel, der für diesen Geist das schärfste Auge gehabt hätte. Er verkannte in Meisters Lehrjahren das Unvollkommene nicht, das Göthe wohl selbst nicht anders erscheinen lassen wollte, er machte im Gegentheile oftmals aufmerksam auf dasselbe. Nur von Einer Seite wollte er den merkwürdigen Namen beurtheilen, und von dieser hat er ihn gewiß wahr und gut beurtheilt. Von einer andern Seite betrachtete die Meisterschen Lehrjahre Schlegels innigster Freund, Novalis (Herr v. Hardenberg), der in diesem durchaus prosaischen Werke, wie er es nennt, nur „künstlerischen Atheismus als den Geist desselben" erkannte (Novalis Schriften, 4te Ausg. S. 388.); und wer möchte Novalis verdammen, wenn man sich zuvor auf seinen Standpunkt gestellt hat, der das Christenthum ist? Aber dennoch war es Novalis selbst wieder, der dieses Buch, wie uns Tieck versichert, später nicht nur fleißig wieder las, sondern eigentlich studirte. Doch ist hier nicht der Ort, über diese Schrift von Göthe zu urtheilen. Das ist ohnehin bekannt, daß der Geist, der in Göthe's Werken weht, der christliche gerade nicht ist. Wenn nun aber einerseits dieß gewiß ist, so ist doch andererseits das große Verdienst dieses ausgezeichneten Dichters um Wissenschaft und Bildung auch wiederum nicht zu verkennen, und von dieser Seite betrachtet war Schlegel nur gerecht gegen Göthe. Das Leben war es, auf was Göthe zuerst hinwies; aus dem Leben sollte fortan Alles

begriffen und erkannt werden. — Seine ganze Theorie ist in dieser Hinsicht enthalten in folgenden Versen:

„Grau, mein Freund ist alle Theorie,
Und grün des Lebens gold'ner Baum."

und:

„— Ein Kerl, der speculirt,
Ist wie ein Thier auf dürrer Heide
Von einem bösen Geist herumgeführt,
Und rings umher liegt schöne grüne Weide."

Soll aber im Leben die Wahrheit gefunden werden, so mußte man des Lebens nach allen Beziehungen und Richtungen sich bemächtigen. Von dieser Vorstellung ließ man sich leiten, und glaubte deßhalb das Leben nicht lebendig genug ergreifen zu können. Es war überhaupt ein Hunger und ein Durst nach Leben erwacht, der es da und dort nothwendig zu Uebertreibungen kommen lassen mußte, wie es insgemein da meistens der Fall ist, wo eine neue Idee, die man selbst noch nicht genug kennt, das Leben bewegt. Man will sich ja der Idee erst bemächtigen, und sollte es auch durch Schuld geschehen, so daß sich in aller Zeit das warnungsvolle Wort des Jünglings erfüllt, der zu Sais das Bild entschleiern wollte:

„Weh' dem, der zu der Wahrheit geht durch Schuld,
„Sie wird ihm nimmermehr erfreulich seyn."

Die Schuld, durch welche Friedrich von Schlegel, in seinem aufgereitzten Lebensdrange zur Wahrheit zu gehen versuchte, war seine Lucinde, deren erster Theil im Jahre 1799. (Berlin, bei Fröhlich) erschien. Nie ist ein zweiter ihm nachgefolgt.

gefolgt. Die Grundzüge dieses in mehr als Einer Hinsicht unglücklichen Buches können hier nicht einmal mit Sicherheit angedeutet werden, weil das Werk unvollendet geblieben ist und die Urtheile darüber schon zur Zeit seiner Erscheinung sehr ungleich ausfielen, da denn die Einen es als etwas Meisterhaftes aufstellten, die Andern aber als einen schriftstellerischen Erguß niederer Sinnlichkeit ansahen. Zu den günstigen Beurtheilern gehörte Vermehren, der darüber ein Buch schrieb, nur fünfzig Seiten weniger stark, als die Lucinde selbst. „Ich möchte, sagt er, in das innere Wesen desselben (des Werkes) einführen; möchte das Heiligthum öffnen, das dem gewöhnlichen Auge durch eine profane Decke entzogen ist, und sie (die Leser) auf diese Weise vorbereiten, daß sie mit einer geläuterten Idee von der Tendenz des Verfassers zur Lesung der weitern Ausführung derselben übergehen können.“ Seine Ansicht ist aber die, daß Schlegel beabsichtigt habe, eine reine, geläuterte Liebe darzustellen, die im Stande der unentweihten, heiligen Natur sich über alle Convenienz, wodurch das sogenannte Schickliche erst zur Decenz wird, erhebt. „Mit hohem Enthusiasmus für die Ewigkeit der reinen Liebe, fährt er fort, mit Ehrfurcht für die Heiligkeit der unbefleckten Natur begann Schlegel sein Werk; dieser Gottheit wollte er einen ehrwürdigen Tempel errichten, in dem die Unsterblichen schweben, und in dessen innerstem Heiligthume die Religion unter dem Bilde der ewigen Liebe verehrt werden sollte.“ Indeß hat Schlegel seinen Stoff auf üppige, und, man darf es wohl behaupten, unsittliche Weise behandelt; die Wollust scheint hier zu ihrer Verklärung kommen zu wollen, und das ist es, was wir an ihm nie loben können und nie loben wollen.

Was er übrigens mit dem Ganzen gewollt, ist uns unbekannt; er selbst hat indeß die Ausführung aufgegeben, und er that ohne Zweifel wohl daran. Sein tiefer und großer Geist, der, sich selbst unbewußt, nur deßwegen auf das Leben sich warf, wollte in diesem nur das Göttliche suchen; deßwegen wurde er in Unruhe und Zweifel von dem einen Gegenstande zum andern getrieben; Alles wollte er erforschen, Alles befragen, ob in ihm das Göttliche wohne, das seinem Geist die ersehnte Ruhe zu geben allein vermöge. In der Lucinde fand er nicht, was er wollte, deßwegen ließ er sie für immer so liegen, wie er sie verlassen hatte, als etwas, was seiner unwürdig geworden ist. Und darum ist sie uns ein merkwürdiges Denkmal der ersten und tiefsten Stufe seiner geistigen Bildung und Läuterung. Sie trägt die herrlichsten und reichsten Spuren, daß der Geist schon weit über sie hinaus war, noch zur Zeit, als er an ihr schrieb. Das, was das Leben als seine Wahrheit bewegt, ist etwas Anderes, und er mußte es finden. Aber er fand es nicht mit Einmal. Einen wichtigen Beitrag zur Kenntniß seiner geistigen Entwicklung gibt uns sein treffliches Lehrgedicht, das er im Jahre 1801 unter der Aufschrift: „Herkules Musagetes" herausgab. Sein kühner Geist wirft sich nun auf die Philosophie des Geistes und der Natur. Zur erstern erforscht er alle Momente des sich fortbildenden und zeugenden Geistes der Menschheit. Es ist der Mühe werth, einzelne Stellen auszuheben, die sein Streben nach lebendigem Wissen beurkunden:

„Opfre dich selber zuvor und alles was sterblich der Muse,
Freudig im flammenden Tod fühlend den göttlichen Geist.

So hab' ich frühe gedacht und werde ja fürder so denken:
Denn wie reute den Mann, was er so männlich beschloß? .....
Nimmer ja ruhte der Geist des rastlos forschenden Deutschen,
Bis er im Abgrund erfaßt schauend die Wurzel der Welt.....
Und es ergreift, weil du schauest die Gottheit, die süße Begier dich,
Göttlich zeugend das Werk, ähnlich zu bilden dem All',
Daß es, unsterblich gleich ihm, in sich selber habe das Leben,
Jeglichen Schauenden auch göttlich mit Leben erfüllt.
Selig der Mann, der so großes zu denken vermag und zu bilden,
Welches zu deuten ja kaum sterblicher Sprache vergönnt.
Ihm wird jegliche Form und alle Gewächse sein eigen,
Sinnreich kann er sie leicht bilden zur schönen Gestalt,
Höher die Formen verbinden zur Form in leichtem Gewebe,
Ewig die Spiele erneu'n, künstlich verschlungen in Eins."

Im Jahre 1800 hielt Schlegel als Privatdocent in Jena mit Beifall philosophische Vorlesungen. Diese Vorlesungen sind nicht auf uns gekommen. Aber der ungenannte Verfasser der Schrift: Ueber die Wissenschaft der Ideen, Breslau 1831 theilt, um uns zu beweisen, Hegel habe seine Weise zu philosophiren von Schlegel gelernt, aus einem dazumal in der Schlegel'schen Vorlesung über Transcendentalphilosophie nachgeschriebenen Hefte, Folgendes mit: „Ein Wissen von dem Ursprünglichen oder Primitiven gibt uns Principien. Ein Wissen der Totalität gibt Ideen. Ein Princip ist also ein Wissen des Ursprünglichen. Eine Idee ist ein Wissen des Ganzen ꝛc. Der gemeinschaftliche Mittelpunkt aller Principien und Ideen wird etwas seyn müssen, was Princip aller Ideen und Idee aller Principien wäre. Um dieses zu finden, müssen wir abstrahiren von Allem, was nicht absolut ist. Dieses thun wir aber nicht etwa blos dadurch, daß wir das, was nicht

absolut ist, wegdenken. Wir müssen das constituiren, was dem entgegengesetzt ist, von dem wir abstrahiren sollen. Wir müssen also das Unendliche schlechthin setzen.

Wenn wir aber das Unendliche schlechthin setzen, und dadurch Alles aufheben, was ihm entgegengesetzt ist, — so bleibt uns noch immer etwas, nämlich das abstrahirende oder das setzende. Es bleibt also außer dem Unendlichen noch das Bewußtseyn des Unendlichen. So ist das Bewußtseyn gleichsam ein Phänomen bei dem Unendlichen ..... Das Bewußtseyn ist eine Geschichte, die die Rückkehr des Bestimmten ins Unbestimmte enthält oder die verschiedenen Epochen ausmacht.... Der Schein des Endlichen soll vernichtet werden, und um das zu thun, muß alles Wissen in einen revolutionären Zustand gesetzt werden." (Hegel war in diesen Vorlesungen Zuhörer, worauf vorzüglich jener Verfasser seine Anklage gründet, was aber von uns weiter nicht besprochen werden kann). Wir sehen daraus, wie Schlegel die abstractesten Gegenstände der Philosophie nicht nur nicht fremd waren, sondern wie er selbst mit Originalität und Selbstständigkeit auf dem Gebiete der Philosophie dastand, als einer, der eben so durch geistige Gaben ermächtiget war, ein großartiges System aus sich zu erzeugen, wie viele vor ihm und noch einige mit und nach ihm. Aber die Vorsehung hatte ihm einen andern Beruf zugewiesen. Nur kurze Zeit sollte er dem Idealismus sich ergeben, (philosophischer Atheist war er nie, was ihm von Horn vorgeworfen wird), jenem nämlich, der sich in magern Abstractionen beschlossen hält und das allein für wahr ausgibt, was aus dem nothwendigen Denken und seinem Processe sich ergibt, obschon er hierin, wie wir sehen werden, dem

Philoſophen Hegel nicht volle Gerechtigkeit widerfahren läßt. Ueberhaupt ſchien es, als ſey er berufen, Alles, was Wiſſenſchaft und Kunſt gewährt, bis in ſeinen innerſten Grund hinab zu erforſchen, um immer mehr brennenden Durſt zu fühlen nach dem, was allein Geiſt und Herz ganz befriedigen kann. Beinahe alle Reiche des Wiſſens ſollte er durchwandern, um zuletzt die Wahrheit und die Seligkeit zu erringen, die im Chriſtenthum liegen. So ward er Dichter, Kritiker, Hiſtoriker, Philoſoph und chriſtlicher Weiſe, war es bis an's Ende ſeines Lebens, wo ſich ihm Alles in ſeinem verklärten Zuſtande darſtellte. Daß er eben in der Zeit, in der er das Chriſtenthum als die höchſte Wiſſenſchaft und Kunſt des Lebens erkannte, zur katholiſchen Kirche überging, ſammt ſeiner Gattin, einer Tochter des Philoſophen Mendelsſohn, braucht nicht erſt bemerkt zu werden. Wir machen auch dieſen Punkt hier nicht zum Gegenſtande einer weitern Betrachtung. Nur das einzige drängt der Geiſt an dieſem Orte auszuſprechen, daß Friedrich von Schlegel dieſes Uebertritts wegen jene würdeloſe Anfeindung nicht verdiente, die ihm von mehrern Seiten wirklich geworden iſt. Schon deßwegen nicht, weil er ja dadurch einen Act ſeiner chriſtlichen Freiheit ausübte, die ihm jene gerade am wenigſten verkümmern ſollten, von welchen jene Anfeindung ausgegangen iſt. Er ſelbſt hat ſich in keiner Schrift dadurch zu rechtfertigen geſucht, daß er die verlaſſene Kirche mit Schimpf- und Schmähworten überhäufte, wie es leider von Mehrern geſchehen iſt, die ihr Bekenntniß wechſelten. Ueberhaupt hat er ſich in dieſer Beziehung mit ſehr viel Würde benommen. Man leſe nur das, was er in ſeinen Vorleſungen über neuere Geſchichte und in ſeiner Phi-

losophie der Geschichte, wo er nothwendig vom Protestantismus sprechen mußte, über diesen vorbringt! Es geschieht mit so viel Anerkennung als man nur von einem Katholiken zu erwarten berechtiget ist; mit so viel Ruhe, so viel Ernst, Schonung, Unparteilichkeit, daß er schon deßhalb und ohne Rücksicht auf das Andere alles Lobes würdig ist. Die Polemik war ihm etwas ganz Fremdes; sein stetes Sehnen ging nur auf den Frieden, und zwar den wahren und viel tiefern Frieden, als er von Vielen gewünscht oder auch nur erkannt wird. Es ist nichts unbekanntes, wie dazumal Dichter, Künstler und Philosophen für den Katholicismus deutlich genug sich aussprachen, auch zu ihm übergingen. Es ist aber auch nichts Unbekanntes, wie Einige von diesen sogar mehr sich für den Katholicismus aussprachen als Friedrich v. Schlegel, dennoch aber in der Kirche blieben, in der sie waren, worüber sie später sich vertheidigen zu müssen glaubten, ohne aufgefordert zu seyn. In jeder Beziehung bewiesen sie indeß nur die Inconsequenz ihres Denkens und Fühlens und überhaupt ihres geistigen Lebens, so fern dieses mit dem christlichen Bekenntniß zusammenhängt. Und besser wäre es wahrlich für sie gewesen, sie hätten geschwiegen. Nicht als ob ich über ihre Inconsequenz erzürnt wäre und sie die Unbeständigen bei uns wünschte. Davon bin ich weit entfernt. Nur das Eine möchte ich nahe legen, daß Friedrich v. Schlegel deßwegen, daß er consequent verfolgte, was er für das Rechte hielt, etwas anderes verdient als Tadel, der in dieser Beziehung nur den Inconsequenten gebühren kann. Im Ganzen aber möchte ich den Wunsch meines Herzens ausdrücken, jene, die eine Kirche verlassen und zu einer andern übergehen, Gott und ihrem

Gewissen zu überlassen. Schweigen sie, so sollen auch wir, die wir nicht in das Herz sehen, schweigen. Geben sie Gründe an, so prüfen wir sie und halten Gründe entgegen. Aber Alles mit Ruhe und Besonnenheit, für das Interesse der Religion und der christlichen Wahrheit, und so, daß wir die Liebe nicht verletzen, denn wer diese verletzt, kann ja ohnehin keinen Anspruch darauf machen, daß er den christlichen Geist habe; wer aber diesen nicht hat, ist zum Voraus nicht berechtiget, in Sachen des christlichen Geistes zu urtheilen. Selbst achtungswerth muß uns C. F. Stäudlin erscheinen, wenn er in seiner Universalgeschichte der christlichen Kirche S. 20. sagt: „Die Gesinnung und Absicht, mit welcher der Graf v. Stolberg zur katholischen Kirche übertrat, . . . verdienen eben so, wie das Folgerechte in dieser Unternehmung, Achtung."

Wir haben bei Schlegel bisher betrachtet, wie in ihm so manche Gabe und Richtung sich aussprach, durch deren Cultivirung und Verfolgung er eine allseitige Bildung sich erwarb, durch die er vor den meisten seiner Zeitgenossen vortheilhaft sich auszeichnete. Nun ist es wohl Zeit, das Allgemeine in seiner Besonderheit zu erkennen, und folglich den Mann in den einzelnen Gebieten des Wissens und der Kunst zu schildern. Es ist an und für sich etwas Gleichgültiges, womit wir beginnen, und so können wir die schon oben vorkommende Folge gelten lassen, in der er Dichter, Kritiker, Historiker, Philosoph und christlicher Weiser genannt wurde.

Wenn Friedrich v. Schlegel auch nicht Anspruch machen kann, mit unsern großen deutschen Dichtern, Schiller und

Göthe zusammengestellt zu werden, so muß er doch gewiß bald nach diesen genannt werden, wenn man etwa eine Classification veranstalten wollte. Sein Gemüth war selbst eine Poesie; aber eine ernste und heilige. Was seinen tiefern Geist bewegt, davon war er so ergriffen, daß er den vollen Gehalt in Liedern ausströmen ließ. Wir finden deßhalb in seinen Gedichten eine Geschichte seines Lebens, und wer es einst unternehmen wollte, dieses treu zu zeichnen, müßte vor allen Dingen in jene eindringen. Sie tragen darum auch einen so verschiedenen Charakter, haben so viele und mannigfaltige Gegenstände aus allen Gebieten der Kunst und des Wissens, wie wir es bei andern Dichtern nicht leicht finden. Meistens aber kommen sie darin mit einander überein, daß sie die tiefe Sehnsucht seines Geistes nach den höchsten Dingen, nach allem Schönen und Göttlichen aussprechen. Und da er in diese Dinge selbst richtige Blicke zu werfen im Stande war, so wollte er das, was ihm in der Stunde der Anschauung hell und licht geworden war, belehrend wieder geben, wodurch seinen Gedichte den belehrenden, unterweisenden, metaphysisch untersuchenden Charakter so gerne und oft annehmen. Man könnte vielleicht seine Poesie die Denkende nennen. Daraus ergibt sich von selbst, in welchem Verhältniß er zu Schiller und Göthe steht. Zum erstern reißt sein ganzes geistiges Wesen, wenn vielleicht er schon selbst in dem zweiten einen weit künstlerischern Charakter fand, den er aber gegen seine Natur nicht nachahmen wollte. Da er für den hohen Gedanken, den er in sich trug, den angemessenen Ausdruck nicht immer finden konnte, so kam oft in seinen Versbau eine gewiße Härte, die unangenehm anregt, obwohl in andern dann wieder Alles so

rein und sanft fließt, daß man glauben sollte, in Göthe zu lesen. Zu seinen ersten Versuchen gehören die ungemein kräftigen „Terzinen an die Deutschen.“ Von seinem im elegischen Sylbenmaß geschriebenen Lehrgedichte „Herkules Musagetes“ war schon oben die Rede. In seinem Trauerspiele „Alarkos“ wendete er die Assonanz an. Dieselbe Assonanz finden wir in dem Heldengedichte „Roland“ wieder, die sonst der spanischen und portugiesischen Poesie sehr eigen ist. Der erste Band, der im Jahr 1823 gesammelten Gedichte enthält zuerst das große Heldengedicht: Roland v. S. 5—98. Dann folgen die ersten Frühlingsgedichte v. 99—148. Auf diese das sehr ansprechende längere Gedicht: Abendröthe, voll von den herrlichsten und reinsten Naturgefühlen v. 149—174. Von S. 175—304. kommen: Reimen der Liebe, Alarkos, ein Trauerspiel, und ein Versuch einer metrischen Uebersetzung des Racine. Erster Act des Bajazet. Endlich von 305—322. die Lehrgedichte: Herkules Musagetes, die Weltalter (Bruchstück), Prolog zu Lessings Nathan und Epilog (der Versland). Der zweite Band enthält nach der Zueignung 1) Kunstgedichte von 9—42.; 2) Scherzgedichte v. 43—78.; 3) Sprüche v. 79—92.; 4) Romanzen und Lieder v. 93—136.; 5) lyrische Gedichte v. 137—198.; 6) geistliche Gedichte v. 199—218.; 7) Gedichte aus dem Indischen v. 219—304.; 8) Noahs Morgenopfer v. 305—312. Es ist unmöglich, aus all' diesen verschiedenen Dichtungsarten Beispiele anzuführen. Um jedoch mit seinem besondern dichterischen Charakter etwas bekannt zu machen, führe ich einiges Wenige an, und gerade das, um was sich großentheils seine Poesie dreht, wenn er von ihrem Geist

ganz eigentlich ergriffen ist. Aus den Sprüchen wähle ich den, der die Aufschrift „Geisteslicht" hat:

Geistlich wird umsonst genannt,
Wer nicht Geistes Licht erkannt;
Wissen ist des Glaubens Stern,
Andacht alles Wissens Kern.
Lehr' und lerne Wissenschaft,
Fehlt dir des Gefühles Kraft;
Und des Herzens frommer Sinn,
Fällt es bald zum Staube hin.
Schöner doch wird nichts gescheh'n,
Als wenn die beisammen geh'n:
Hoher Weisheit Sonnenlicht,
Und der Kirche stille Pflicht.

9ter Bd. S. 81.

Wenn dieser Spruch uns nahe legt, was Schlegel für das Licht des Geistes gehalten habe, so kommen in dem geistlichen Gedichte: Klaglied der Mutter Gottes, mehrere Stellen vor, die seine Anschauung von der Natur in ihrem verborgenen Hinstreben zur einstigen Verklärung aussprechen, die sich überall sonst in seinen Schriften findet, wo er über die Natur spricht:

Wer still und fern vom Weltgewühle
Den Himmel sucht mit dem Gefühle,
Einsam versenkt in die Natur;
Dem kann ihr Schein den Geist nicht füllen,
Es kann nur Gott das Herz ihm stillen,
Im wilden Thal der ird'schen Flur.

Doch sprechen dunkler Liebe Spuren
Noch laut aus allen Creaturen,
Die Gottes Vaterhand erschuf.
Es wollen noch zusammenstimmen,
Zerrissen einsam, alle Stimmen,
In seiner Allmacht Herzensruf.

Es geht ein allgemeines Weinen,
So weit die stillen Sterne scheinen,
Durch alle Adern der Natur;
Es ringt und seufzt nach der Verklärung,
Entgegen schmachtend der Gewährung,
In Liebesangst die Creatur.

Auch davon zeugen seine Gedichte, wie er stets großen Antheil nehme an dem, was das Wohl der Völker und der einzelnen Familien ausmacht. Auch hier wies er stets hin auf das Ewige, in dem allein wir sicher ruhen. Nicht ungemessener Freiheitsschwindel, sondern allererst die innere geistige Befreiung führt zum Heile. So ruft er im Jahre 1820 seiner Zeit zu:

Siegeslieder hört' ich singen
In den Gauen weit und breit;
Unsers Volkes Ruhm erklingen
In dem Spiel der Eitelkeit.
Haltet ein, bethörte Lieder!
Gottes Flammen leuchten wieder
In das dunkle Meer der Zeit.

Sind die Dolche denn Befreier,
Selbst der eig'nen bangen Brust?
Werdet frei erst, wahrhaft freier,
Innen Gottes Euch bewußt.

Werft vor seiner Kraft Euch wieder,
Vor dem ew'gen Richter nieder;
Dann genießt der Ehre Lust! ꝛc. ꝛc.

Wie viel die Kritik den beiden Gebrüdern von Schlegel zu verdanken habe, ist nichts Unbekanntes mehr. Wenn, was man ihnen von so vielen Seiten nicht zugestehen will, sie auch keine Schule begründet haben, so haben sie doch das neue Leben in der Kunst und namentlich in der Dichtkunst hervorrufen helfen. Schon das, daß Friedrich v. Schlegel zuerst auf den jetzt so allgemein geschätzten Göthe aufmerksam machte und ihn in die deutsche Welt auf eine so glänzende Weise einführte, muß Achtung vor seinem ächt kritischen Talent erwecken. Friedrich v. Schlegel war übrigens nicht blos Kritiker in der Kunst, sondern eben so sehr auch in der Philosophie. Man weiß, wie scharfsinnig und wahr von ihm unter Anderen Jacobi's Schriften beurtheilt worden sind. Ohne Zweifel war Friedrich v. Schlegel mit Jacobis geistigen Bestrebungen mehr bekannt als Jacobi selbst. Denn das wird unstreitig als wahr angenommen werden dürfen, daß Jacobi sich selbst nie ganz klar geworden ist, besonders in seinem Verhältniß zum Christenthum. Man lese das Fragment, das uns Fichte (d. Sohn) in seiner Charakteristik der neuern Philosophie aus einem Briefe Jacobi's an seinen Sohn, den er übrigens diesem selbst in die Feder dictirte, mitgetheilt hat, und nehme dann Alles zur Hand, was Schlegel über Jacobi je gesagt hat, und man wird das Räthsel gelöst finden. Wir gehen zur Kunst und zur Kritik derselben wieder zurück. Friedrich Schlegel ging, um über die Kunst etwas der Rede Werthes vorbringen zu können, in das Land der Kunst, nach

Griechenland, d. h. er drang tiefer in die Denkmale der griechischen Kunst ein. Die schönsten Proben davon gab er uns sowohl in seinen Studien des classischen Alterthums als in seiner Geschichte der alten und neuen Literatur. Er hat nicht nur damit etwa blos das tiefere Eindringen in die Schätze der alten Kunst und Poesie allgemein angeregt, sondern, was er hierüber vorbrachte, ist in seiner Art bisher noch nicht übertroffen worden. Viele seiner Gedanken sind selbst classisch und werden unvergänglichen Werth haben. Wer hat über die große Naturwahrheit im Homer, über die hohe Kraft im Aeschylos, über die göttliche Harmonie im Sophokles, über die Sinnigkeit des Euripides so gesprochen wie Er? — Von der Poesie und Kunst geht er in den Studien sogleich über zu der innern Sittengeschichte, weil er das, was er als ideal begriffen hat, sogleich im Leben und in seinen Erscheinungen selbst nachsucht, um die welthistorische Entwicklung in ihren innersten Elementen zu beobachten. Für die Idee des Schönen, welche als das göttlich Positive, das herrschende Princip und die ewige Grundlage in der Kunst und den Sitten, wie überhaupt in der gesammten Bildung der Griechen war, erweitert sich nun die Aussicht und der Gesichtspunkt, indem hier an einzelnen in einer oder der andern Beziehung besonders merkwürdigen Beispielen entwickelt wird, wie jene Idee des Schönen auch in das Leben eingriff und einwirkte, und es so ganz eigenthümlich gestaltete. Es bilden diese Versuche in so fern den Uebergang von einer bloß auf das Einzelne gerichteten kritischen Forschung über den Text der classischen Werke oder der historischen Thatsachen, zu einer allgemeinen und mehr philosophischen Uebersicht und Betrachtung, worin das Ganze der alten Kunstbil-

dung und Weltgeschichte wissenschaftlich umfaßt wird, und wodurch die gesammte Alterthumskunde nach Einer großen Idee fest begründet und klar geordnet, in zureichender Vollständigkeit auftreten und dargelegt werden könnte. Für die Römer aber und den Charakter ihrer Bildung und Geschichte, weil auf diese die Kunst und Idee des Schönen nicht mehr anwendbar oder doch nicht zureichend zur Erklärung befunden wird, ist hier die Idee des Großen zum Grunde gelegt, nachdem die Römer selbst in der Kunst, wo sie dieselbe eigenthümlich aufgefaßt haben, mehr nach dem Großen als nach dem Schönen streben. Dieses Große, welches die Römer in allen ihren Hervorbringungen, wie im Leben, in den einzelnen Charaktern, wie im Ganzen auszeichnet, beruht aber nicht immer auf einer eigentlich sittlichen Gesinnung, wenigstens nach unsern Begriffen von einer solchen; sondern vielmehr auf einer freien und vollständigen Entfaltung der großen Naturkraft.

Von nicht geringerem Werthe ist, was er über die wissenschaftlichen und künstlerischen Erzeugniße des Mittelalters und der neuern Zeit vorbrachte. Zu seinen letzten kritischen Versuchen gehört seine Anzeige von La Martine's religiösen Gedichten (J. 1826). Dieser in der That eben so geistreiche als fromme Dichter, dem die tiefe innige Beseelung des deutschen Gemüthes eigen zu seyn scheint, ist auch historisch merkwürdig, und Schlegel hat in eben dieser Bedeutung ihn treffend aufgefaßt und gezeichnet. „Der erste Punkt und Grundton, mit welchem der Dichter sich zunächst ganz an das Zeitalter anschließt, ist jenes Gefühl, von welchem edle Gemüther und starke Seelen aus begreiflichen Gründen gerade in unserem Zeitalter so mächtig ergriffen werden; jene erhabene

Troſtloſigkeit, aus welcher die unbezwingliche Sehnſucht, durch den herrſchenden Unglauben, alle Bande des Wahns zerſprengend, zur Wahrheit und Liebe endlich hindurchdringt; oder auch, wo ſie dieſen Durchgang nicht findet, an dem poetiſchen Gemählde des Abgrundes ſelbſt ein dunkles Vergnügen findet.“ Nun ſchildert Schlegel die allmählige Verklärung des franzöſiſchen Dichters in Beiſpielen aus ihm ſelbſt auf eine eben ſo zarte und liebenswürdige als geiſtreiche und kritiſch gehaltvolle Weiſe, und ſchließt mit den Worten: „Solche Accorde der mildeſten Liebe ſind es, welche der Ankunft und Wiedergeburt des innern, ewigen Wortes auch in der Poeſie vorangehen müſſen.“ In ſeinem Nachtrag vom Jahr 1824 iſt Schlegel mit La Martine nicht mehr ſo ganz zufrieden; aber er verzweifelt nicht an ihm. (Und er hatte Recht, denn in den unterdeß von La Martine erſchienenen Harmonies poétiques et Religieuses ſehen wir nicht nur die glückliche Entwicklung dieſes Talents, ſondern auch ſchon einen nicht niedern Grad der Vollendung, ſo wie dieſe ſich Schlegel dachte.) „Die neue Zeit, bemerkt Schlegel hier weiter, bedarf natürlich auch einer neuen Poeſie; und ſie wird dieſe auch finden und erreichen, entweder auf dem guten und göttlichen Wege, oder auf einem verderblichen und ganz verwerflichen, böſen Abwege; in reiner chriſtlicher Schönheit der Gefühle und wahrhaft frommer Dicht- und Sehergabe, oder durch den falſchen Zauber einer dämoniſchen Begeiſterung, wie Lord Byrons Muſe ſich ſtets mehr zu ſolchem Abgrunde hinneigt.“ Die Richtung, die Byron in der Dichtkunſt genommen hatte, erſchien unſerm Schlegel als eine atheiſtiſche, und frappant iſt folgende kurze Schilderung: „denn wer möchte wohl dem Lord Byron das

höchste Dichtertalent und den nicht zu beneidenden Ruhm des größten unter allen antichristlichen Dichtern absprechen? — Hier steht nun wirklich eine positive Kraft des Bösen, ein dämonisch begeisterter Dichter und in seiner finstern Tiefe hoch aufregender und königlicher Kunstgeist dem guten, aber in La Martine z. B. noch sehr unvollkommenen Streben einer fromm-gefühlten und christlich-schönen Dichtkunst in herrschender Gewalt entgegen. Auch unsern deutschen Faust hat dieser brittische Kain der Poesie weit überflügelt; eben so hoch als Byrons Lucifer, den er uns als König des Abgrundes in seiner ganzen dunkeln Herrlichkeit und mit allem Zauber einer falschen geistigen Größe so bewunderungswürdig darstellt, über den falschen Universitätsfreund und deutschen Studentenverführer, Mephistopheles, in Göthes Dichtung hervorragt." Diese furchtbare Wahrheit vernehmen wir deßwegen ungerne, weil die Person des Byron, die füglich aus dem Spiele hätte bleiben können, zu schwarz und teuflisch gezeichnet ist.

Endlich muß ich Friedrich Schlegels als eines scharfen Kritikers noch gedenken, in seiner Recension der Schrift von Rhode: Ueber den Anfang unserer Geschichte und die letzte Revolution der Erde 1819. Denn Schlegel selbst hat hier eine tiefsinnige Hypothese über das erste Capitel des Buches Genesis aufgestellt; aber für mehr als eine Hypothese kann ich auch die mitgetheilte Erklärung nicht halten. Seine philologischen Studien, die in jeder Hinsicht von großer Bedeutung für die Zeit waren, wollen wir nicht besonders betrachten.

Als Historiker trat Friedrich Schlegel zuerst im eigentlichen Sinne auf in seinen Vorlesungen über die neuere Geschichte (Wien 1811.). Das Studium der Geschichte wird

auf

auf zweierlei Weise weiter gebracht, durch fleißiges Darstellen aus den Quellen, und durch wahre und geistvolle Verbindung dessen, was durch das Quellenstudium gewonnen worden ist. Unter die zweit-genannten Bemühungen gehören die von Friedrich Schlegel. Zwar hat es vor ihm und mit ihm Männer im Vaterlande gegeben, die das Erstere wählten. Aber Viele davon konnten in das, was sie uns gaben, kein Leben, keine Seele bringen. Hierin ist aber Schlegel bewunderungswürdig. Das große und reiche Leben des Mittelalters tritt in seinen geistigsten Erscheinungen in wirklichen Gestalten vor uns hin, wir begreifen den Zusammenhang dessen, was einzeln unbegriffen vor uns stand. Man hat zwar oft schon gesagt, solche Darstellungen seyen mehr Producte der Phantasie, als daß sie auf Wirklichkeiten beruhen. Solche Sprache erheben jene am meisten, die, selbst ideenlos, die Ideen und das Leben in denselben nicht begreifen. In dem Spiegel ihres Geistes, in dem nichts Großes sich rein und wahr brechen kann, wird Alles zum Phantastischen verzerrt; und deßwegen nennen sie den Mann, der wirklich Ideen hat, einen Phantasiemenschen, und das, worin Ideen sich spiegeln, eine Mißgeburt. Mit solchen Leuten ist dann freilich auch mittelst der Ideen nicht weiter zu verkehren und man muß sie ihrem gemeinen Treiben, in dem allerdings keine Ideen wahrzunehmen sind, überlassen. Für die Idee selbst ist aber das Gute das, daß sie die Wahrheit ist, da nämlich, wo sie in ihrer ganzen Kraft und Würde sich findet. Die Ideen nun, in welchen sich im Mittelalter die Wahrheit selbst ausgesprochen, hat Schlegel in seiner Darstellung aufgefaßt und in lebendigen Gestalten vor die Augen geführt. Der Umstand, daß das Mittelalter in sei-

ner eingeschlagenen Richtung sich nicht vollendete, daß an die Ideen desselben sich so manches Nichtideal hing, ist Ursache, daß man später, und selbst noch in unserer Zeit die Idee selbst nicht mehr erkennen wollte. Wie viel aber Schlegel damit auf seine Zeit gewirkt habe, geht aus den bisherigen Darstellungen des Mittelalters hervor; wer seine Ueberzeugungen auch nicht alle adoptiren wollte, hat durch ihn doch schon dadurch viel gewonnen, daß er das Leben dieser Zeit mit einem geistigen Auge betrachtete, nur das Leben lebendig darzustellen suchte. Und so ist vielleicht Keiner von seinem Einfluße frei geblieben. Mehr Einfluß dürfte er aber noch in Zukunft gewinnen, wenn man seinen Uebertritt zur katholischen Kirche mehr vergessen hat, der so lange ein Stein des Anstoßes war und seinem geistigen Einwirken Hindernisse in den Weg legte. Auch seiner Schilderung der neuern Zeit wird in Zukunft mehr Gerechtigkeit widerfahren.

Was aber das Princip der Geschichte betrifft, oder den Geist, der das Leben der Menschheit bewegt, so hat sich Friedrich Schlegel schon früher im Athenäum darüber ausgesprochen. Er hält sie nämlich Bd. I. 2. S. 91. für eine göttliche Epopee und den Geschichtschreiber selbst für einen rückwärtsgekehrten Propheten. In seinem viel spätern, dahin eigentlich ganz einschlagenden Werke, in der Philosophie der Geschichte nämlich, (Wien 1829, 2 Bde.) machte er das Princip der Weltgeschichte, das in der Philosophie und im Christenthume zugleich gesucht wird, zum Gegenstande einer tiefsinnigen Geistesarbeit. Dieses Werk ist nicht zu begreifen als eine Sammlung und philosophisch verbundene Darstellung von Ideen über die Weltgeschichte, nach irgend einem selbsterson-

nenen Gedankensystem, oder einer willkührlichen Hypothese, welche in die Thatsachen hineingelegt wird. „Die Geschichte kann gar nicht getrennt werden von den Thatsachen, und beruht durchaus nur auf der Wirklichkeit; und so muß auch die Philosophie der Geschichte, als der Geist oder die Idee derselben, ebenfalls aus den wirklichen historischen Begebenheiten, und der lebendigen Schilderung und geschichtlichen Charakteristik der Thatsachen selbst hervorgehen, als das reine Resultat derselben; nämlich aus dem Ganzen, und aus dem wesentlichen Zusammenhange dieses Ganzen, wobei eine klare Anordnung eine wesentliche Bedingung und ein vorzügliches Hülfsmittel zum richtigen Verständniß seyn wird.“ Wenn sich aber schon Schlegel auf diese Weise an die Thatsachen hält, so ist seine Geschichte doch nichts weniger als principlos. Schlegel selbst hat sich darüber in der merkwürdigen Vorrede zu diesem Werke ausgesprochen, wo er die Aufgabe der Philosophie selbst mit hineinzieht, was in einer Philosophie der Geschichte schon von selbst sich versteht. Der nächste Gegenstand und die erste Aufgabe der Philosophie ist ihm die Wiederherstellung des verlornen göttlichen Ebenbildes im Menschen; so weit dieses nämlich die Wissenschaft und ihr ganzes Gebiet angeht. Soll diese Wiederherstellung blos im innern Bewußtseyn erkannt und verstanden werden, und auch wirklich geschehen; so ist dieses der eigentliche Inhalt der reinen Philosophie an sich. In Anwendung auf das ganze Menschengeschlecht aber, auch in der äußern Erfahrung und Entwickelung des Lebens, den Gang derselben Wiederherstellung in den verschiedenen Weltperioden historisch nachzuweisen, bildet das Ziel für die Philosophie der Geschichte. Auf diesem Wege wird die Ueberzeu-

gung gewonnen, wie in dem ersten Weltalter das ursprüngliche Wort der heiligen Ueberlieferung und ältesten Offenbarung den Ersten Anhaltspunkt des Glaubens für die dereinstige Wiedervereinigung in dem zerstreuten Menschengeschlecht bildete; wie ferner, bei der verschiedenartigen Macht, welche die weltherrschenden Nationen, politisch oder geistig, auf ihre Zeit, nach dem ihnen bestimmten Maaß, in der mittlern Weltperiode ausgeübt haben, es allein die höhere Kraft der ewigen Liebe in dem Christenthum war, welche die Menschheit wahrhaft befreit, und wirklich errettet hat; und wie endlich das reine Licht dieser höhern Wahrheit, überall in der Welt, und auch in der Wissenschaft allgemein verbreitet, als das Ziel aller christlichen Hoffnung, und göttlichen Verheißung, deren Erfüllung und Entwicklung den letzten Zeiten der Vollendung vorbehalten ist, den Schluß des Ganzen in dem Stufengange dieser Wiederherstellung bildet. Daß aber dieser Stufengang der allgemeinen Wiederherstellung in der Weltgeschichte, nach dem Worte, der Kraft und dem Lichte Gottes, nebst dem Kampfe mit allem, was diesem göttlichen Princip im Menschengeschlechte feindlich entgegenstand, und entgegenwirkte, nur in einer lebendigen Charakteristik der verschiedenen Nationen, und einzelnen Zeitperioden entwickelt und dargestellt werden könne, dafür sind die Gründe an mehrern Orten im Werke selbst angegeben worden. Das Ganze hat Schlegel selbst so charakterisirt: „Die Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechts zu dem verlorenen göttlichen Ebenbilde nach dem Stufengange der Gnade in den verschiedenen Weltaltern, von der anfangenden Offenbarung, bis zum Mittelpunkte der Rettung und der Liebe, und von diesem bis zur letzten Vollen-

dung, historisch zu entwickeln, bildet den Gegenstand für die Philosophie der Geschichte."

Von Friedrich Schlegel, dem Philosophen war schon oben die Rede; doch ist hier erst der Ort, ihn als solchen näher zu bezeichnen. Wir erinnern uns noch daran, daß er ein scharfer Dialectiker und ein strenger Idealist war, als er in Jena seine Vorlesungen über transcendentalen Idealismus hielt. Von diesem Systeme entfernte er sich später gänzlich, wie es scheint, aus der gewonnenen Ueberzeugung, daß, wenn es auf jenem Standpunkte bei consequenter Verfolgung der Richtung zu einem Wissen kommen soll, dieses nur das aus der Nothwendigkeit des Gedankens ohne alles Weitere seyn und dafür anerkannt werden müsse, daß also mit Einem Worte Wahrheit nur in unserm nothwendigen Denken und in seiner dialectischen Bewegung sey. Dadurch schien ihm das Wissen durch Offenbarung aufgehoben zu werden, und somit diese selbst. Je mehr er daher in der Folge der Zeit in der christlichen Religion und Offenbarung, und in diesen allein die ewige und göttliche Wahrheit sah, desto mehr entstand in ihm ein Grauen vor dem Wissen aus bloßer Reflexion und Abstraction, und vor der Absolutheit des Gedankens. Wie er daher Lord Byron als den dämonischen Dichter ansah, in dem das böse Princip selbst und zwar in der glänzendsten Gestalt hervorgetreten ist; eben so sah er in Hegel den Geist des Widerspruchs und der Verneinung. „In der letzten Zeit ist die deutsche Philosophie theilweise auch wieder ganz zurückgekehrt in den leeren Raum des absoluten Denkens. Obgleich hier nun dieses und der darin erfaßte absolute Vernunft-Abgott nicht mehr blos innerlich verstanden, sondern objectiv ge-

nommen, und als das Grund-Princip alles Seyns aufgestellt wird: so scheint doch dabei, wenn wir erwägen, wie das Wesen des Geistes ausdrücklich in die Verneinung gesetzt wird, und wie auch der Geist der Verneinung in dem ganzen System der herrschende ist, fast noch eine ärgere Verwechselung Statt zu finden, indem vielmehr anstatt des lebendigen Gottes, dieser ihm entgegenstehende Geist der Verneinung in abstracter Verwirrung aufgestellt und vergöttert wird; so daß auch hier nur eine metaphysische Lüge an die Stelle der göttlichen Wirklichkeit tritt. — Es findet sich eine sonderbare innere Correspondenz und Verwandtschaft in den Irrewegen unserer Zeit, wo oft die entferntesten Geistes-Extreme, die äußerlich in gar keiner Berührung stehen, plötzlich auf demselben Punkte des täuschenden Lichtes, oder vielmehr einer glänzenden Finsterniß zusammentreffen. (Nun folgt über Byron, was wir dem Wesentlichen nach schon aus Schlegels Recension der La Martine'schen Gedichte kennen. Sodann fährt er mit Rücksicht auf Hegel vergleichend weiter): so wird nun hier eben dieses feindliche Princip, dieser absolute, d. h. der böse Geist der Verneinung und des Widerspruchs, auf den letzten Abwegen der deutschen Philosophie, obwohl in abstracter Unverständlichkeit, in der Mitte des verworrenen Systems auf den Thron gestellt; daß also durch eine seltsame Art von vorherbestimmter Harmonie der antichristliche Dichter, und diese antichristlichen Denker auf einem Punkt der falschen Herrlichkeit unvermuthet zusammentreffen. Dieses ist in jedem Falle wohl das dritte Stadium der idealistischen Verirrung, die höchste, und gewiß auch die letzte Stufe des wissenschaftlichen Atheismus." Aus dem, was ich früher schon in dieser Zeit-

schrift in Betreff der Hegelschen Philosophie vorbrachte, muß sich ergeben, in wie weit ich mit Schlegel in diesem Urtheil übereinstimme, in wie weit ich mich aber auch andererseits zu der Härte des Spruches nicht verstehen kann. Schlegel mißkannte wirklich die große Wahrheit, die im Hegelschen Systeme liegt; denn mit der Anerkennung dieser Wahrheit ist noch nicht auch das anerkannt, was inconsequent gefolgert, verkehrt angewendet und in jeder Weise auf die Spitze getrieben wird. Die theologische Encyclopädie des Herrn Rosenkranz, die neulich erschienen ist, ist ein Beweis, wie viel besser und befriedigender für Geist und Herz die Philosophie Hegels in Anwendung kommen kann, als es gewöhnlich erscheint. Ich muß es hier noch einmal wiederholen, daß dieses tiefsinnige System ein nothwendiges und höchst bedeutsames Moment in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes ist, und ich bin fest überzeugt, daß, wenn es möglich wäre, daß es mißachtet und hintangesetzt würde, was unmöglich ist, dann wieder ein anderer Hegel auftreten müßte, vielleicht mit demselben entscheidenden Tone auch in solchen Dingen, in welchen ihm offenbar nicht Recht gegeben werden kann.

Diese andere, weniger gute Seite hatte Schlegel im Auge, wenn er ein so hartes Urtheil über Hegel fällt. Er selbst befolgt in seiner christlichen Philosophie das wahre Princip, in dem er sie auf die Erkenntniß des persönlichen Gottes und seine Offenbarung in der Natur, im Bewußtseyn und in der Geschichte gründet. Er will den lebendigen Gott erforschen auf lebendige Weise; darum ist auch seine Philosophie die des Lebens. Das Organ derselben das von Gott erleuchtete volle Bewußtseyn. Wenn es uns an diesem Orte auch nicht ge-

ſtattet iſt, in ſeine Lebensphiloſophie umſtändlicher einzugehen, ſo iſt es uns doch zur Pflicht gemacht, die Grundelemente derſelben anzudeuten. Ihr Standpunkt iſt der einer ſittlich lebendigen und chriſtlichen Philoſophie nach den Grundſätzen des reinen (nicht falſchen) Spiritualismus, wie dieſer von Anfang in der Offenbarung gegeben und durch die heilige Ueberlieferung beglaubigt und erhalten iſt, gegenüber dem Syſteme des Materialismus, des abſtracten, dialectiſchen Abſolutismus, und des Unglaubens. Den gemeinſchaftlichen Fehler und Irrthum der neueren Philoſophie erkennt er in dem willkührlichen, und doch beſtimmt vorausgeſetzten Gegenſatze und Widerſtreite des Glaubens und Wiſſens. Friedrich Schlegel unterſcheidet ein zweifaches Wiſſen. Die eine Art iſt die, welche auf die Uebereinſtimmung des Begriffs oder des Denkens mit ſich ſelbſt gerichtet iſt, in ihrer formellen Vollkommenheit die abſolute Gewißheit. Dahin gehören die mathematiſchen und logiſchen Wahrheiten. Mit dieſem Wiſſen nun kommt, wie Schlegel ſagt, der Glaube in keine Berührung. Neben dieſem Wiſſen iſt die andere Art des viel höhern Wiſſens, und dieß iſt das freie und perſönliche, welches mit dem Glauben keineswegs in Streit kommt, ſondern auf das innigſte verwandt iſt, der den Glauben als ſeine erſte Grundlage und als ſein letztes Ziel vorausſetzt. Somit iſt ihm der Glaube der erſte Grund und Anfang, ſo wie die vollendende Ergänzung des freien und lebendigen Wiſſens, ſo wie dieſe hinwieder die erzeugende Urſache und die letzte Frucht des göttlichen Glaubens iſt. Dieſes freie Wiſſen iſt eben der Gegenſtand und Inhalt der Philoſophie; es iſt die lebendige Erkenntniß des Lebens, welche, wie das Leben ſelbſt, frei iſt,

und daher keineswegs in die Form jener absoluten Nothwendigkeit geschlagen werden darf. Man gelangt zur Erkenntniß des Lebens nur durch das Leben selbst, und dieses ist die subjective persönliche Bedingung, die in aller Philosophie gefordert und vorausgesetzt wird. Die lebendige Erkenntniß ist selbst das höchste Wissen, und das absolute (abstracte) Wissen ist das untergeordnete, welches erst in dieser Unterordnung und durch dieselbe seine praktische Anwendbarkeit oder seine intellectuelle Bedeutung erhält. Die Philosophie ist bedingt durch eine Theorie des Bewußtseyns. Da aber, wie in dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie, und der Menschheit überhaupt es der Fall ist, das Bewußtseyn ein zersplittertes, gebundenes, blos abstractes und todtes ist, so kann auch die daraus hervorgehende Philosophie selbst nur eine todte, in sich und in ihren Abstractionen zersplitterte, im Streite der Systeme befangene und dadurch getrübte seyn. Das abstracte und verderbte Bewußtseyn ist das, das im Zwiespalt und Gegensatze von Verstand und Willen, Vernunft und Phantasie befangen ist. Soll daher die Philosophie dennoch ihr Ziel erreichen, so muß zuerst das Bewußtseyn in seiner Vollständigkeit und rechten Lebendigkeit gegeben oder vielmehr in diese wieder hergestellt, es muß das innere Leben, welches allein der Geist durch die Seele in Gott oder in dem ewigen Wort, als der Offenbarung seiner Herrlichkeit, lebt und findet und erkennt, gegeben, gefunden und anerkannt seyn. Dieß ist die Bedingung der wahren Philosophie, und ohne sie ist alles Wissen ein eitles und leeres. Jenes genannte dreifache Leben der Seele durch den Geist oder des Geistes durch die Seele in Gott und dem ewigen Wort ist das Christenthum, und deß-

wegen ist alle wahre Philosophie nothwendig eine christliche. Sie kann Christus weder verkennen noch umgehen, sondern muß sich von seinem Geiste durchdringen lassen. Da durch den Abfall von Gott das Bewußtseyn des Menschen in Zwiespalt gekommen ist, so muß dieser Zwiespalt durch den Erlöser zuvor in Harmonie aufgelöst seyn, ehe ein lebendiges Denken und Wissen möglich ist. Der Zwiespalt wird aber durch die Kraft des Christenthums nur aufgehoben, wenn die heilige Offenbarung durch den Glauben lebendig aufgenommen wird. Und somit ist der Glaube, wie es oben heißt, der erste Grund und Anfang, so wie die letzte und vollendende Ergänzung des Wissens, so wie dieses hinwiederum die erzeugende Ursache und die endliche Frucht des Glaubens ist. Der Glaube ist das höhere göttliche Licht; auf ihn gründet sich das lebendige Wissen. Alle Wahrheit kommt aber von Gott, dem ewigen Wort und dem heiligen Geiste. In dieser Dreieinigkeit ist das Leben gegründet und in ihr wird der Mensch das Ebenbild Gottes.

Wenn wir von Schlegel am Ende noch als von einem christlichen Weisen sprechen wollen, so verstehen wir unter diesem Ausdrucke nichts anderes, als: er habe das Leben im Lichte des Christenthums geschaut, und in diesem Lichte sich selbst geläutert, weil es für ihn zu gleicher Zeit ein Feuer war. Sein unendliches Sehnen war lebendige Verbindung mit Gott, gegründet seyn in seiner durch Christus geoffenbarten Wahrheit; und dieses tiefen Sehnens und dieses ewigen Dranges Zeuge ist sein mühevolles Leben selbst. Denn nicht um so leichten Preis wird die Wahrheit und das Leben in der Wahrheit errungen. Mit Hinsicht auf seine tiefe Sehn-

sucht aber und auf sein rastloses Streben darnach, können wir, besonders, wenn wir uns sein in jeder Weise so sehr bewegtes Leben zu Gemüthe führen, den Spruch des heiligen Augustinus in seinen unvergleichlichen Confessionen auf ihn anwenden: Domine! Tu fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te. Wie er die Weltgeschichte für nichts anderes ansehen konnte, als die fortgehende Wiederherstellung zum göttlichen Ebenbilde, so war ihm auch die Ueberschrift seines Lebens nur dieses heilige Bild.

Als ein christlicher Weiser beurtheilte er auch alle Erscheinungen auf dem Gebiete der Wissenschaft und im politischen Leben der Völker. Der Ernst des Augenblicks in der Welt- und Zeitgeschichte schien ihm auch einen neuen Ernst der Behandlung, der nicht mehr blos auf eine Mannigfaltigkeit literarischer Unterhaltung und angenehmer Belehrung gerichtet seyn kann. Er suchte daher in seinen eigenen Bemühungen um die Zeit, die sich ganz besonders in seiner Concordia aussprachen, das ganz intellectuelle Leben der deutschen Nation, obwohl in leichter und lebendiger Form zu umfassen, in Allem auf jenes ernste und letzte Ziel zu beziehen und das gesammte Gebiet der höhern Geistescultur aus dem Standpunkte des Christenthums zu betrachten. In der vielfach beunruhigten und irre gelockten Zeit hielt er nichts für so nothwendig, als daß die Gutgesinnten auf einem sichern Grund und Boden des ewig Guten zusammentreten und mit ausdaurender Liebe zusammenhalten; und daß unerschütterlich feste Anhalts- und Stützpunkte der Wahrheit und der Gerechtigkeit aufgestellt werden in der chaotischen Fluth der Meinungen und in der Anarchie vorüberschwimmender Ideen; damit alle

geistigen Kräfte, die auf das Feste, Gute und Wahre gerichtet sind, sich mehr und mehr um ihren gemeinsamen Mittelpunkt versammeln und daran anschließen mögen. Dieß sind die Grundsätze, von denen er ausging, und auf den hier im Allgemeinen ausgesprochenen Gesinnungen der Religion beruhten all' seine Unternehmungen. Es soll damit nur Begründung der Eintracht, und keineswegs Anfeindung eines Guten beabsichtigt werden. Vielmehr betrachtet er jedes Streben, das den Stempel der ächten Wissenschaft, der Wahrheitsliebe, der Gerechtigkeit und der für das Leben und die bürgerliche Ordnung erhaltenden und wiederherstellenden Principien an der Stirne trägt, in einem weitern Sinne als dem seinigen befreundet. Jeden Fortschritt in der Wissenschaft des Christenthums und der christlichen Begründung des Lebens und der menschlichen Angelegenheiten, in so ferne er sich als ein gültiger und allgemeiner bewährt, erkennt er als solchen an und benützt ihn. Das Eine Nothwendige und der Eine große Zweck, auf den alle Unternehmungen gerichtet seyn sollen, war ihm die religiöse Begründung des Lebens und die moralische Befestigung des Zeitalters.

So dachte, lehrte, wirkte und lebte der Mann, der den ausgezeichnetsten des Jahrhunderts zugehört. Er war eine wahrhaft tiefe, sinnige und fromme deutsche Natur; sein Geist ausgerüstet mit den herrlichsten und reichsten Gaben, unerschöpflich an großen Ideen, Gedanken und Ansichten; sein Gemüth rein, kindlich, mit Gott und Christus erfüllt; sein Herz offen jedem Menschen, ohne Rücksicht des Standes und des Bekenntnißes; sein Gefühl zartsinnig, lauter und für das Wohl der Menschheit brennend; sein Wille gut und im Gött-

lichen gegründet; sein persönliches Wesen ein Ganzes, Harmonisches, denn er hatte Grund und Boden gefunden im Christenthum, dessen heiliger Geist Princip seines Lebens war. Er ruhete ganz nur in Christus, und konnte mit dem Apostel sprechen: Ich lebe; doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir.

Und nun sind wir auch im Stande, kurz auszusprechen, welche Bedeutung Friedrich v. Schlegels geistiges Leben und Wirken für den Fortgang der Wissenschaft und der Religion im Allgemeinen habe.

Göthe, im wichtigen Gefühle dessen, was Noth that, hatte die Zeit auf eine schrankenlose Lebendigkeit hingewiesen; aber er hatte vom rechten und wahren Leben selbst kein Verständniß, er faßte es als Leben auf, ohne darauf zu sehen, was sein einzig wahres Princip und sein göttlicher Mittelpunkt ist. Mit Recht sagt ein geistreicher katholischer Theolog, er habe mit unnachahmlicher Kunst das Leben gemahlt, wie es ohne Gott und Christus ist. — Die Philosophie, die sich zunächst an seine Weisung anschloß und ihr mehr oder weniger folgte, verlor sich in einer pantheistischen Ansicht der Welt und der Dinge. Nicht viel glücklicher war die Schule, die in einem nothwendigen Denken mit Verwerfung alles erfahrungsmäßigen Wissens das Heil zu finden glaubte, worüber ich mich schon in dieser Abhandlung und an einem andern Orte ausgesprochen habe. Es war aber die Aufgabe Schlegels, das Falsche dieser Lehren bald zu erkennen und auf die einzig wahren Principien des Erkennens hinzuweisen. Er war der Erste, der es begriff, wie die Wahre Philosophie nur die seyn kann, die auf einen persönlichen

Gott hinführt, auf die Offenbarung desselben in unserm Bewußtseyn, in der Natur, in der Geschichte, und besonders in Christus gebaut ist und von diesen Standpunkten aus die Dinge betrachtet. Wenn er selbst auch kein eigentliches System aufstellte, so hat er doch solchen, wie das Günther'sche eines ist, vorgearbeitet, und schon deßwegen ist sein Verdienst ein nie untergehendes. Und somit können wir sagen, daß das durch Göthe entzündete aber unwahre Leben in Schlegel zum wahren und göttlichen Leben sich verklärt habe, und darin eben ging er Allen in seiner Zeit voraus, und das war seine große Aufgabe, die er auch groß löste, im Vertrauen auf die Macht der Wahrheit, die ihm in Christus erschienen war.

In unermüdeter Thätigkeit begriffen, hatte er Sonntags den 11. Januar 1829 noch Abends zwischen 10 und 11 Uhr an der zehnten Vorlesung seiner Schrift über Philosophie der Sprache und des Worts geschrieben, über die Gewißheit und Wahrheit im Wissen geforscht; aber als er eben im Begriff stand, darüber schüchtern sich auszusprechen, und an die Worte kam: Das ganz vollendete und vollkommene Verstehen selbst aber — — — — siehe! da erschien der Engel des Todes, der ihn nicht mehr ferne halten wollte von der Gewißheit und dem vollendeten Verstehen, denn er führte ihn zur Anschauung Gottes.

Dr. Staudenmaier,
Professor der Theologie in Gießen.

Blicke auf die Kirche Frankreichs.

Erster Artikel.

Die Kirche in ihrem Verhältniß zur historisch- und philosophisch-theologischen Schule. Reformversuche. Die Tempelherrn. — Die französisch-katholische Kirche. — Der Christenbund. — Swedenborgismus.

Die Kirche Frankreichs, und hier kann nur die katholische Kirche gemeint seyn, da sich in ihr ausschließlich als dem eminent größten Theil allein jene rüstige und zukunftreiche Lebensthätigkeit ausspricht, währenddem alle übrigen kirchlichen Gemeinden mehr oder minder dem Tode unerbittlich anheimgefallen sind, hat seit einer langen Reihe von Jahren die Aufmerksamkeit ja die Bewunderung der gesammten Mitwelt auf sich gezogen. Wer wollte sich nicht ohne tiefe Wehmuth jener Schreckensscenen erinnern, deren sie seit den Jahren 1789 bis 1817 fortwährend Gegenstand war? Es schien als wollten für sie die schönen Tagen der Kirche der ersten Jahrhunderte zurückkehren, in welchen sie unter fast ähnlichen Umständen in ihrem heiligen und gerechten Kampfe gegen den Zeitgeist nicht minder glorreich bestanden hatte. Um die schrecklichen Merkmale wahrzunehmen, welche der Zerstörungsgeist auf seinem verheerenden Flammenzuge überall zurückgelassen hat, genüge es nur, den Fuß in die Provinzen dieses sonst so schönen und herrlichen Landes zu setzen. Ueberall begegnen dem Wanderer Ruinen alter und ehrwürdiger Kathedralen, und

Klöster, die einstens eben so viele gepriesene Sitze der Religion, der Wissenschaft und der Künste waren, in deren heiligen Mitte die schönen Fäden zur Geschichte Frankreichs und der Geschichte der Menschheit im Allgemeinen gewoben wurden, die allein noch übrig sind, seine Kinder in den heiligen, geheimnißvollen und verschlossenen Tempel der Vorzeit einzuführen *).

Was Wunder demnach, wenn der Klerus nach dem Sturz des gewaltigen Tyrannen mit der Throngelangung jener alten und geliebten Herrscherfamilie, der Frankreich seine ganze Größe, seinen unsterblichen Ruhm und seine weltgeschichtliche Bedeutsamkeit verdankt, seine Hoffnungen erneuerte und seine Anstrengungen wiederholte, mit dieser Rückkehr der äußerlichen, und der bürgerlichen Ruhe, die innere Ruhe, den inneren Frieden, die Religion und das religiöse Bewußtseyn über Frankreichs noch rauchenden Heerd niedersteigen zu lassen; zumal es eine heilige Wahrheit ist, daß jene nur von fester Dauer und wirklichem Gedeihen seyn könne, falls diese ihre Grundlage bildet. Bei diesen großartigen und redlichen Bestrebungen kann es nicht an Verirrungen fehlen, auf welche biedere

*) Man vergleiche hierüber zwei eben so lesenswerthe, wie gelehrte Schriften: Du rétablissement des églises en france à l'occasion de la réédification projetée de celle de St. Martin de Tours. Par L. M. J. Jacquet — Delahaje — Avrouin. Paris 1822. in 4°. Recherches sur l'église métropolitaine de Cambrai, par A. Le Glay. Paris 1825. in 4°. Wo man unter andern p. 77—87. die Frevel gegen Fenelons Andenken findet.

biedern Freunde der Wahrheit auch oft genug aufmerksam gemacht haben. Hieher dürfen wir ohne Scheu die an sich sehr lobenswerthen, aber durch Uebertreibung ausgearteten, Missionsanstalten rechnen.

Der hohe Klerus und mit ihm die übrige gesammte Geistlichkeit verfolgte nun im Ganzen seine alte Richtung, in welcher er bis zum Ausbruch der ersten Revolution 1789 gewandelt war, und suchte nur noch einige Mißverständniße aus ihr auszustoßen, welche die Zeit, wenn nicht nothwendig, doch erträglich gemacht hatte. Die vielen und großen Opfer, welche die Landesroyaute wetteifernd mit dem ehrwürdigen Oberhaupt der Kirche für den Frieden und das Heil des Reichs in so vielen erhabenen Stunden der Prüfung dargebracht hatten, mußten natürlich in den Augen des Klerus ein Grund mehr seyn, sich an beide fester, wie je anzuschließen. Der Klerus anerkannte sich nun demnach im Ganzen wiederum zu den so berühmt gewordenen, gallikanischen Kirchenfreiheiten, war jedoch bemüht, alles aus ihnen auszustoßen, was einen unheiligen Ursprung hatte. Hierher gehörte vor Allem der feindselige Geist gegen das Kirchenoberhaupt, der sich nun in das festeste und unwandelbarste Anschließen an den heiligen Stuhl umwandelte. Man würde sicherlich die Freiheiten der gallikanischen Kirche bis auf den Namen aufgehoben haben, hätte man es nicht für zeitgemäß gehalten, irreligiösen Parteisprechern ein albernes und bedeutungsleeres Spielwerk in den Händen zu lassen. Bossuet hat durch seine Propositionen von 1682 eine unheilbare Wunde der Kirche geschlagen und ihr namenloses Unheil bereitet. Und es ist in der That zu bewundern, wie ein Mann von solchem Genie, dessen sich nicht Rechen-

schaft geben konnte. Denn von einem höhern geschichtlichen Standpunkte aus betrachtet, kann sein Werk der gallikanischen Kirchenfreiheiten nicht anders als ein Seitenstück zur unredlichen Kirchenreform Heinrich VIII. in England angesehen werden, welches wider den Willen der Rollespielenden Personen den auflösenden, vereinzelnden und zerstörenden Geist des Protestantismus in das positive und ewigeinigende Leben des Staats und der Kirche Frankreichs endlich hineinschmeicheln mußte. Bossuet und seine Mitgehülfen waren nur deßhalb glücklicher, weil sie einen geistvolleren und christlicheren Fürsten zum Heros ihrer Scene hatten. Ludwig XIV. kann sicherlich von dem Verdachte nicht freigesprochen werden, auf eine ähnliche Weise, wie Heinrich VIII. absoluter Meister der Kirche werden zu wollen. Wurde dieser von Impierät gemeinster Art geleitet, so war indeß bei ersterem die nicht minder gefährliche Leidenschaft, ein unersättlicher Ruhmdurst, die Triebfeder seines Handelns. Er wollte keines Ruhms ermangeln und somit seinem glorreichen Herrscherscepter den der Kirche seines Landes beigegeben.

Wie wenig der hohe Klerus geneigt war, in die wahren Principien der gallikanischen Kirchenfreiheit einzutreten, und wie sehr er vielmehr solche fürchtete, beweiset vor Allen die geringe Theilnahme, welche die Aufrechthaltung der Sorbonne erhielt. Es ist aus der Geschichte nur zu gut bekannt, wie sehr jener sonst so gefeierte theologische Areopag seine Gewalt mißbraucht und durch seine halsstarrigen und parteiischen, dogmatischen und disciplinarischen Streitigkeiten bald mit Rom, bald mit der gesammten Kirche Frankreichs sich nicht selten dem gemeinsten Zeitliberalismus in die Arme geworfen hatte.

Man hatte demnach mit der gänzlichen Wiederherstellung dieses Instituts nicht mit Unrecht die Rückkehr eines solchen despotischen Einflußes zu besorgen. Der Erzbischof von Paris erkannte nun dieses Wagniß auch so gut, daß er alle Mittel aufbot, diese Pflanzschule berühmter Theologen zu schwächen und gänzlich zu unterdrücken. Man stellte demnach die theologische Fakultät der Sorbonne den übrigen Fakultäten gleich, und warnte vor ihrem Einfluß nicht minder, wie vor dem Einfluß jener, die in den letztern Jahren nicht selten Lehrstühle der Impietät und des Atheismus waren. Das Mißtrauen gegen die Sorbonne stieg nun immer höher und ging soweit, daß der Erzbischof endlich deren Besuch den jungen Geistlichen gänzlich untersagte.

Kann auch der Freund der Wissenschaft und der Kirche die schädliche Richtung, welche die alte Sorbonne genommen hatte, und die neue durch ihre zu nahe Nachbarschaft mit ihren irreligiösen Amtsschwestern hätte wiederum leicht nehmen können, keineswegs rechtfertigen, so muß er aber auch nicht minder den Sturz eines so gepriesenen Sitzes der Wissenschaft bedauern, der ohne Zweifel nicht ohne Folgen für Kirche und Staat seyn mußte. Alle Welt war erstaunt über einen solchen Gewaltstreich und laut erhoben sich die Stimmen der Mißbilligung. Abbe Gregoire, ehemaliger konstitutioneller Bischof von Blois, Abbe von Pradt, der berühmte Oratorianer Thabaraud und Abbe Guillon, unstreitig der gelehrteste Mann des heutigen französischen Klerus, sahen in der Aufhebung der Sorbonne den Anfang großen Unheils. Alle Wissenschaft zog sich nun in die bischöflichen Seminare zurück, und wurde daselbst stiefmütterlich behandelt. Durch praktische Ausübung

der Standestugenden, durch absoluten Gehorsam gegen das Oberhaupt der Kirche und Liebe und Anhänglichkeit an das Regentenhaus, wollte man einseitig dem Klerus dieselbe Würde und Tüchtigkeit verschaffen, welche er auf dem weit heilvolleren und verirrungsfreieren Wege der Wissenschaft hätte viel besser erreichen können. Das Seminar von St. Sulpice zu Paris setzte sich an die Spitze dieser neuen theologischen Geistesbildung und glaubte sich berufen, die gefeierte Sorbonne zu ersetzen. Die eben erwähnten Missionsanstalten sind das nächste, folgenreichste und ewigwarnende Ergebniß hiervon.

Die achtbaren Anhänger der gallikanischen Kirchenfreiheiten setzten alle ihre Hoffnungen in die Julibewegungen 1830. und in den aus ihnen hervorgegangenen Thron. Man begrüßte in ihnen die Rückkehr jener erinnerungsvollen Zeit, zu welcher die Kirche Frankreichs unter dem Palladium der gallikanischen Freiheiten sich die Achtung des christlichen Europa erworben hatte. Aller Blicke wandten sich demnach auf die Sorbonne. Man sah in ihrer Wiederherstellung das alleinige Mittel der Kirche Frankreichs ihren alten Glanz und Ruhm zu verschaffen. Nie hat die Sorbonne einen würdevolleren Vertheidiger gefunden als an Abbe Guillon *), der ihr mit

*) Einige Stellen seines Mémoire adressé aux Ministres du Roi sur le rétablissement des études ecclésiastiques. Paris 1831. werden unsere Bemerkungen in helleres Licht setzen. Diese herrliche, kaum 27 Seiten starke Brochüre wurde in kaum für die nächsten Freunde genügender Anzahl abgedruckt und, betrat nie den Buchhandel. Ich verdanke sie dem ausgezeichneten Wohlwollen des Verfassers. Der Redner geht vom

kräftiger Beredtsamkeit, dem vorzüglichsten Erbe jenes erlauchten Wissenschaftensitzes, ein zeitgemäßes und zubeherzigendes Wort sprach.

Dekret 1808 aus, welches die Universität in Frankreich und mit ihr die Sorbonne wieder herstellte, und bemerkt nun, wie freudig jene edlen Reste der alten Sorbonne nach Paris zusammenströmten, um hier ihre glorreiche Laufbahn wiederum anzufangen.

Un voeu bien cher à nos coeurs, voeu de tout temps proclamé par chacun de nos actes publics et particuliers, appellait parmi nous, à nos côtés, à notre tête, les anciens Docteurs de la Faculté de Paris, si long-temps dispersés par la tempête révolutionnaire, les nobles héritiers des Gerson, des Clémangis, des Bellanger, des Witasse, des Tournely, des Ladvocat, des Bossuet. Nous redemandions à grands cris le retour de cette phalange illustre des vétérans de la science ecclésiastique dont les ravages du temps avoient si fort éclairci les rangs. C'étaient nos maîtres, nos pères. — Leur présence au milieu de nous légitimait notre institution, prêtait à nos délibérations l'appui de leur autorité, à notre enseignement la sanction de leur expérience, acquittait toutes les dettes de la reconnoissance et tous les besoins de la confiance publique. Auguste Aréopage, vénérable et cher à tous les coeurs françois et religieux, dans qui allait se renouer, avec une vigueur nouvelle, la chaîne de cette antique Sorbonne, dont les oracles eurent si long-temps parmi nous une autorité presque égale à celle des Conciles eux-mêmes! Leurs propres souhaits, manifestés par d'authentiques déclarations déposées dans nos mains, concouroient si

Der neue politiſche Zuſtand ſchien überhaupt günſtig ſeyn zu wollen für die Wiederaufrechthaltung der gallikaniſchen Lehren. Mit ihm zeigte es ſich jedoch recht klar, wie wenig

---

puissament avec les nôtres pour obtenir que les anciens et les nouveaux Docteurs, réunis tous ensemble, ne formassent conjointement qu'une seule et même famille. Ils n'ont jamais été exaucés. Plus impitoyable, que la faux de la mort, la prévention a repoussé une réunion si désirée et si nécessaire. Encore quelques années, quelques jours peut-être, et les faibles restes de l'antique Sorbonne, et les dernières ruines du vieux Sacerdoce françois auront disparu. Il n'existera plus au nombre des vivants pas un seul de ces vénérables Docteurs de l'ancienne Faculté de Théologie. Si nous leur survivons, ils ne nous auront devancés que de bien peu de temps. Encore quelques années, quelques jours peut-être, et nos cheveux blancs iront se réunir à la cendre de nos pères. Anciens et nouveaux, tous seront parvenus au terme commun de notre pélerinage, traînant avec eux dans la tombe les lambeaux mutilés de la Faculté de Théologie, sans être consolés par l'espoir qu'ils puissent jamais se renouer. Nous ne craignons pas de l'affirmer, Messieurs: quiconque peut envisager de sang-froid une aussi désolante perspective, se déclare l'ennemi de Dieu et des hommes, de la religion et de la patrie.

On avait cru que cette Restauration, si empressée, disait-elle, à relever tant de ruines, étendrait aussi sa vivifiante influence sur les études théologiques; que les héritiers de Saint-Louis, de Henri IV., de Louis XIV., ne dédaigneraient pas d'abaisser leurs regards sur des institutions dont

dieſelben in der Wirklichkeit des Lebens des Volks vermögen. Die neue Dynaſtie ſetzte ſich, ohne Zweifel genöthiget durch die Gewalt der Umſtände, auf dieſes antinationale Syſtem nie-

---

la gloire se liait à celle de la monarchie elle-même; que l'enseignement religieux allait être enfin ramené dans l'Ecole qui en avait été le sanctuaire. On n'avait pas encore oublié que l'antique Sorbonne n'était pas seulement une arène ouverte aux controverses d'une scolastique devenue en effet surannée, mais qu'elle fut de tout temps le plus ferme rempart de nos libertés gallicanes, la banniere invincible que la science et le patriotisme avaient constamment opposée à de téméraires entreprises.

Bien loin de là: quel empressement et quelle ardeur à repousser la déclaration de 1682, le palladium de notre indépendance nationale!

Une résistance opiniâtre apprit à la nation qu'il n'y avoit plus d'Eglise gallicane. — Enhardi par ses chefs, le jeune sacerdoce crut faire un acte d'obéissance en abjurant la doctrine de nos pères, et s'éloignant des dépôts publics de l'instruction, versant l'outrage et la colomnie sur les hommes investis de la confiance nationale, et sur les actes de l'autorité royale elle-même, du moment où ils contrariaient ses affections séditieuses et ses desseins hostiles contre la science. On n'oubliera pas de longtemps la scandaleuse lutte engagée contre les ordonnances du 16 juin 1828, les mandemens à ce sujet, publiés par plusieurs de nos évêques, les persecutions de toute sorte auxquelles finit par succomber le ministre dont elles avaient été l'ouvrage.

Cependant tous les bons esprits gémissaient; mais ils

der, während dessen Base von der gesammten Nation verachtet, bestritten und verworfen wurde. Bis auf die geachtetsten gelehrten Protestanten Frankreichs herab, falls sie nur

---

étoient en petit nombre. Un cri de douleur pour le présent, d'alarme pour l'avenir, se fit entendre; quand tout à coup un rayon d'espérance sortit du sein des tombeaux. M. l'évêque d'Hermopolis, ministre des cultes et de l'instruction publique, annonça la prochaine érection d'un séminaire des hautes études ecclesiastiques, et avec lui, le rétablissement de la Sorbonne. C'était promettre la restauration des grades et le retour des anciens docteurs. —

D'une extrémité à l'autre de la France la promesse en fut accueillie avec reconnoissance. Le sénat et la cour, la ville et les provinces, partout, les esprits et les coeurs firent éclater leur allégresse. Les trésors de l'Etat s'ouvrirent d'eux-mêmes aux voeux du ministre. La faculté de théologie allait reprendre une existence nouvelle; nos libertés nous étaient rendues; la Sorbonne, alors véritablement sortie de ses ruines, redevenait le conseil du monde chrétien, le ferme rempart de la vérité catholique; et l'image de Bossuet sembloit s'agrandir encore en s'élevant du milieu des trophées de gloire que nous préparait une postérité digne de ses péres. —

Ce rayon consolateur ne brilla à nos yeux que pour s'éteindre bientôt dans une nuit encore plus épaisse. Une querelle futile de préséance fit taire les plus graves discussions, la voix d'une Eglise entière, la cause de la faculté et de l'enseignement de la théologie, la cause du présent et de l'avenir, du sacerdoce et de la religion. —

nicht dem geiſtlichen Stande angehörten, wurde der Gallikanismus als ein der Mitte des Katholicismus widerſprechendes Element anerkannt, und als ſolches dem gerechten Tode preis-

---

C'est bien assez, nous dit-on, que l'enseignement théologique soit donné dans l'intérieur des séminaires. —

Certes nous sommes loin de méconnoitre les avantages et la nécessité de ces pieuses retraites ouvertes à la jeunesse; et c'est parce que nous sommes pénétrés pour elles de vénération et d'amour, que notre opinion a droit de s'épancher avec franchise. Nous en appelons à l'expérience: les études n'y sont-elles pas communément faibles, incomplétes, superficielles, toujours subordonnées à d'autres intérêts qui les absorbent? —

Elles ne s'y soûtenaient autrefois qu'à l'aide des grades, et par les exercices publics de la licence, lesquels avaient lieu dans les écoles de Sorbonne et de Navarre, double arêne où, sans l'oeil des vieillards, affluoient les tribus diverses des jeunes aspirans au sacerdoce. C'etait là que s'alimentaient les saines et fortes études; là, qu'en présence d'un adversaire armé de toutes pièces, il fallait s'être aguerri long-temps à l'avance pour combattre à armes égales; là, que se déployaient la souplesse de l'esprit, la vigueur de la dialectique, l'étendue de l'érudition, la facilité du langage; que se concertaient tous les moyens de défense; que l'argumentation étoit franche; que la science se montrait à découvert; et que l'ignorance n'eût pas osé se produire. Qu'il y ait des séminaires pour sauver la piéte des écueils de la science que l'apôtre redoute pour elle; mais qu'aussi l'on nous rende les exercices de la li-

gegeben. Abbe Guillon selber, würdigster Repräsentant des Gallikanismus rücksichtlich des wissenschaftlichen Geists, und gewiß weit aufrichtiger in seiner Täuschung als der hohe Klerus, Repräsentant des politischen Geists des Gallikanismus, machte hiervon die bitterste Erfahrung. Seine Berufung auf den seiner würdigen Bischoffitz von Beauvais ist bekannt durch den lebhaften Widerspruch, den sie erregte, weniger wegen der Person des letztern, als wegen des Geistes dessen, dem er huldigte, und dem er in der besten und lautersten Ueberzeugung die Oberherrschaft vergönnen zu müssen glaubte. Der gesammte Klerus des Bißthums bis auf die Kapläne herab warf einstimmig seine Bischofsberufung zurück.

Den größten, unversöhnlichsten und zugleich geistreichsten Gegner erhielt nun vollends der Gallikanismus in Abbe De la Mennais und seiner Schule, die sich zum Organ ihrer

---

cence, pour sauver la science elle-même des dangers de la piété et d'un zèle mal éclairés. —

Ministres du Roi très-chrétien, Législateurs, les dignes Réprésentans du premier peuple de l'Univers! L'avenir de la france chrétienne est dans vos mains. Nous soumettons à vos lumières les moyens de l'amener à cette régénération si désirable, si nécessaire. Ils n'exigent aucun, sacrifice, nulle depense extraordinaire. Le réserveir est creuse; il est sous vos yeux; il suffit de la purger du limon étranger qui l'obstrue, et d'en étendre le bassin. — Der Redner handelt nun von der Weise, das Stift von St. Denys für Kirche und Staat besser zu benützen und zu reformiren, um die Sorbonne wieder herzustellen.

Meinung das Zeitblatt „die Zukunft" (L'Avenir) gewählt hatten. Von nun an konnte man nicht mehr von Gallikanismus sprechen ohne ins Lächerliche zu verfallen. Abbe De la Mennais, umgeben von einigen jungen Amtsgenossen, die wie er mehr das Talent zum Schreiben als wahren, tiefen, wissenschaftlichen Geist besitzen, glaubte sich nun mit dem Eintritt der Julybewegungen berufen, die politische und religiöse Zukunft Frankreichs schaffen zu helfen. Für die eine hat er jedoch eben so schädlich, wie für die andere gewirkt. Fortgerissen von einer wahrhaft kühnen und riesenhaften Phantasie, sah Herr De la Mennais in dem vermeintlichen Freiheitsaufschwung der Nation seines Vaterlands die Morgenröthe einer ähnlichen Bestimmung für die Kirche, die er nun als ein wahrer französischer Freiheitsapostel auf alle katholischen Länder ausgedehnt wissen wollte. Daher seine nicht selten hinreißenden und erhabenen Anreden an Polen, Belgien, Irrland u. s. w. und seine grimmigen Gallenergießungen gegen die Mächte, in deren Hände das Loos jener Länder liegt *). Unbewußt setzte sich nun De la Mennais in seiner nur wie irgend antichristlichen Opposition gegen den Staat, die es in gleicher Zeit nicht minder gegen die Kirche werden mußte, auf

*) Ich kann mich nie ohne Entzücken einer religiösen Unterredung mit einem der würdigsten und gelehrtesten Bischöfe Frankreichs in der Provinz erinnern über die Richtung des HH. De la Mennais und werde nie die würdigen Worte des verehrungswürdigen Prälaten vergessen: il a chanté la revolution de tous les peuples aux depens et en détriment de l'église.

dieselbe Stufe mit den frechsten und ausgelassensten Tagesblättern von Paris, die sich nicht selten über die kühne Sprache des Priesters wunderten, und sie sogar zum Muster nahmen. De la Mennais demokratisirte nur auf andere nicht minder gefährliche Weise die Kirche und warf sie in den allesverheerenden Strudel der öffentlichen Meinung, die ihr früher oder später den unvermeidlichen Abgrund bereiten mußte. Es ist dies ein unerhörtes Beispiel in den Annalen des katholischen Klerus, wie ein Priester von solchem bewunderungswürdigen Schreibtalent mit einer ähnlichen Verkennung des wahren Standpunkts der Sache eine solche verantwortliche Mission habe unternehmen können. Alle seine Bemühungen konnten nur damit enden, der Kirche in Frankreich ihren gänzlichen Untergang vorzubereiten. Bereits fing man schon an, die von diesen Priestern gepredigten Doktrinen in Praxis zu setzen, hätten die würdigen Bischöfe Frankreichs dieses nahe Ungewitter nicht zur Zeit beschworen. Die Lesung des Avenir wurde in allen Diözesen verboten und De la Mennais sah sich genöthigt, sich den Vorwurf gefallen zu lassen, die Rolle eines kirchlichen Freiheitseulenspiegels gespielt zu haben.

Wie wenig das katholische Frankreich den Geist der Delamenäischen Schule vertragen konnte und durfte, beweiset die geringe Anzahl von kaum 1500 Abonnenten für dieses kirchlich-politische Journal, dem übrigens keine Auszeichnung des schriftstellerischen Talents abging, und das durch seine geistvolle Redaction zu den ersten Blättern der Hauptstadt gehörte.

Drohte der Gallikanismus die Dogmen der Kirche anzugreifen, so war der Geist der Schule des De la Menais unmittelbar gegen die gesellschaftliche Existenz der Kirche gerichtet und in dieser Beziehung ein weit gefährlicherer und mehr zu fürchtender Gegner. Daher nun auch der kurze Bestand dieses Journals, das nach einer kaum sechsmonatlichen Dauer an seinen eigenen Klippen scheiterte. Man hofft, daß das großartige Schauspiel der hierarchischen Wellthätigkeit zu Rom Herrn De la Menais während seinem Aufenthalt daselbst von seiner fehlgeschlagenen Richtung überführen werde *).

Sonderbares Loos dieser zwiefachen Geistesrichtung in der Kirche. Beide beruhten auf Täuschung. Wollte man sie mit der systematischen Sprache des Tages bezeichnen, so würde der Gallikanismus die historische und die Richtung des De la Menais die philosophisch-theologische Schule zu nennen seyn. Mit einem lobenswerthen Eifer hat sich De la Menais die neueren philosophischen Systeme Deutschlands angeeignet, sie aber Mangels positiver Geschichtskenntnisse nicht zu verarbeiten gewußt. Wir würden somit auf dem Gebiet der Theologie Frankreichs dieselbe Erscheinung wahrnehmen, welche wir auf dem Gebiet der Geschichte der Rechtsgelehrsamkeit und der Philosophie bemerken, wo Guizot, Lerminier und Cousin

*) Eine geistreiche, wenn gleich schielende Beurtheilung des H. De la Menais gab der berühmte F. G. Coessin: „A. M. l'Abbé de la Mennais: Vous n'êtes qu'une ombre qui poursuivez des morts avec des systèmes aussi faux que les leurs. Votre talent est dans votre bile, une médecine vous le feroit perdre.“

nicht minder die Fortschritte, welche Deutschland in diesen wissenschaftlichen Beziehungen gemacht hatte, für ihr Vaterland benützten, um daselbst diese Zweige der Wissenschaft auf eine ähnliche Stufe der Vollkommenheit zu erheben.

So ist es nun der ehrwürdige alte Stamm, die katholische Mutterkirche, welche sich allein aufrecht erhält, trotz allem Ungewitter, das um sie herumbrauset Sie, so wie die andere höhere Potenz der menschlichen Gesellschaft, schienen längere Zeit unter den gewaltigen Schlägen der Zeit zwei der Entwurzelung naheſtehenden kolossalen Eichen jenes großen Druidenhains zu vergleichen zu seyn, welcher einstens Frankreich mit seinem heiligen Schatten bedeckte, und in welchem man nun itzt nichts wie Orgien feiert im Namen der Freiheit und der Religion.

Die Tagesgeschichte legt hiervon als unbefangener Richter Zeugniß ab. Wir übernehmen solches in Bezug auf die Kirche darzuthun.

Mehr Curiosität, wie wahres Interesse auf dem Gebiet der religiösen Bewegung der Kirche Frankreichs erregt der für die Gegenwart erloschene, jedoch durch historische Glanzthaten einstens weltberühmte Orden der Tempelherrn.

Historische Erinnerungen der Art verlieren sich nie. Das Interesse, welches jener großartige Orden durch sein Loos, welches doch im Ganzen mehr in der Art seiner Fällung, als in seinen eigentlichen und wahren Ursachen ungerecht zu nennen ist, die leider seinen Gegnern unbekannt geblieben waren und von den edlen Opfern unrechtlicher Weise verschwiegen und verläugnet wurden, bewirkte es, daß man stets das Andenken an jenen Orden im geheimen feierte und selber ihn fort-

zusetzen besorgt war. Nach einer alten Ueberlieferung soll der letzte Großmeister Jakob v. Molay, als er den Sturz des Ordens und seinen eigenen voraussah, seine Würde an Larmenius von Jerusalem übertragen haben, der nun sofort solche an Theobald von Alexandrien im J. 1324 übertrug mit der Vollmacht bei seinem Tode die Großmeisterwürde jedem andern Bruder, der ihrer würdig seyn würde, zu übertragen, und somit dem Orden seine Fortdauer zu sichern. Larmenius hat von diesem Akt ein schriftliches Dokument auf Pergament hinterlassen, Transmissionsakte genannt, welches mit mehreren kostbaren Büchern, die die geheimen und nicht geheimen Lehren des Ordens enthielten, und anderen werthvollen Gegenständen, in deren Besitz der Orden seit Jahrhunderten war, sich noch gegenwärtig im Tempelschatz zu Paris vorfindet, und nun die Grundlage des itzigen Ordens der Tempelherrn bildet. Jeder neue Großmeister pflegte seinen Namen auf diese Pergamentrolle zu schreiben. An die Aechtheit dieses Dokuments läßt sich demnach um so weniger zweifeln. Unter der neuen Reihe der Großmeister seit Larmenius finden sich nicht minder die Namen der ausgezeichnetsten Personen und unter diesen mehrere Prinzen von königlichem Geblüt. Die Sitzungen und Ordensgeschäfte machten sich in derselben Weise wie früher. Im J. 1586, 1693 und 1695 hielt der Orden öffentlich seine Convente zu Versailles und Paris, in denen der Codex der Statuten des Ordens aufs Neue bestätiget wurde *).

*) Der Codex ist zum erstenmal abgedruckt in: Manuel des Chevaliers de l'ordre du Temple Paris 1825. in 8. p. 67—250.

Am Ende dieſes Werks findet ſich die vollſtändigſte Litératur über den Orden: Bibliographie ou table chronologique des principaux ecrits publiés sur l'ordre du Temple, p. 352—388. In der Sitzung vom J. 1810. wurde ein Inventar von im Schatze des Ordens enthaltenen Sachen aufgenommen. Ich trage demnach um ſo weniger Bedenken dieſes hiſtoriſche Dokument der gelehrten Welt mitzutheilen, um hierdurch eine wahre Anſchauung von dem itzigen Beſtand des Ordens zu erleichtern. Ich verdanke die Mittheilung dieſer Dokumente der großen Gefälligkeit des heutigen Großmeiſters Sperre Bernhard Raymund Fabré—Palaprat. Obſchon dieſe Dokumente gedruckt ſind, ſo gehen ſie doch nie aus der Hand der Freunde und ſind daher ſehr ſchwer anzutreffen.

ORDRE DU TEMPLE.

CONVENT GÉNÉRAL.

Séance du 14 Tab. 691 (18. Mai 1810).

EXTRAIT

Du Procès-Verbal dressé en exécution de la Loi du 24. *Véadar* 691, *pour l'inventaire des Charte, Statuts, Reliques et Insignes, composant le Trésor Sacré de l'Ordre du Temple.*

Le quartorzième jour de la Lune de Tab, l'an de l'Ordre six cent quatre-vingt-douze; du Magistère le sixième; dix-huit mai de l'an mil huit cent dix de Notre-Seigneur Jésus-le-Christ;

En

En exécution de la loi rendue par le Convent-Général, dans sa séance du vingt-neuf Véadar six cent quatre-vingt-onze, dont suit l'extrait:

„Le Convent-Général, ayant entendu M. le Grand-Prieur Ch.-Ant. Gabriel de Suède, Duc de Choiseul, chargé du rapport de la Commission spéciale, et adoptant les motifs qui sont développés dans ce rapport;

Considérant que tous les Membres de l'Ordre sont responsables des statuts, charte, insignes, etc.

Décrète:

1. Le Secrétaire du Convent-Général et le Secrétaire-Magistral dresseront un procès-verbal contenant la copie littérale de la Charte de transmission et des statuts, ainsi que l'état détaillé des insignes, auguste et précieuse propriété de l'Ordre, envers lequel le Magistère en est rendu responsable, d'après le dit proces-verbal.

2. Ce procès-verbal, transcrit sur les registres du Convent-général, sera certifié par la signature de tous les membres présens, lesquels signeront aussi le double qui sera remis au dépôt.

3. Expédition de l'état des insignes sera adressée à toutes les maisons de l'Ordre, pour être déposée dans leurs archives....

8. Le Convent-Général décrète un hommage particulier à LL. AA. EE. le Grand-Maître et les Lieutenant-Généraux d'Afrique, d'Asie et d'Europe; et proclame solennellement leur noble courage et la reconnaissance de l'Ordre, pour avoir conservé, au péril de leur vie,

dans des temps malheureux, les statuts, charte et insignes, etc., monumens sacrés de l'Ordre du Temple.

9. Le présent décret sera transcrit en tête du procès-verbal ordonné par l'article 1er, et des expéditions portées en l'art. 3."

Comme aussi, par suite de la sommation qu'a daigné nous adresser en Convent-Général, séance du 10 Nisan dernier, S. A. E. le Grand-Maître:

Nous, Charles de Tartarie, Ministre de l'Ordre, Secrétaire du Convent-Général, Grand-Précepteur de Nord-Europe, Grand-Prieur de Tartarie, Bailli de Roussillon, Commandeur de Clermont, Comte de Dienne du Puy de Chaylade,

Et Auguste-Savinien de Lorraine, Ministre de l'Ordre, Secrétaire-Magistral, Grand-Prieur de Lorraine, Bailli de Champagne, Commandeur de Rouen, Chevalier le Blond de Saint-Romain,

Nous sommes retirés au Palais Magistral par-devant LL. AA. EE. les très-grands, très-puissans et très-excellens Princes, nos sérénissimes Seigneurs Mgr Grand-Maître; et MMgrs les Lieutenants-Generaux d'Asie, d'Afrique d'Europe et d'Amérique, réunis en Conseil-Souverain,

A l'effet de recevoir de leurs mains la communication des objets antiques formant le trésor sacré de l'Ordre. pour desdits objets être fait par nous fidèle et général inventaire.

LL. AA. EE. nous ont remis:

1. La Charte de transmission, écrite en deux colonnes et demie, sur une très-grande feuille de parchemain,

ornée, suivant le goût du temps, de dessins gothiques architecturaux, de lettres fleuronnées, colorées, dorées et argentées, dont la première offre un Chevalier appuyé sur un bouclier armorié de la Croix de l'Ordre.

Au haut, en tête, est peinte la Croix conventuelle, dans la forme gothique.

Au bas est le sceau de la milice, suspendu par des lacs de parchemin.

Les acceptations, par les Grands-Maîtres, commencent vers le milieu de la troisième colonne, se continuent à la suivante, et finissent aux deux tiers inférieurs de la marge à droite.

De laquelle Charte nous avons transcrit la présente copie :

Ego, Frater Johannes-Marcus Larmenius, *Hierosolymitanus, Dei gratiâ et Secretissimo Venerandi* SANCTISSIMIQUE *Martyris, Suprêmi Templi Militiæ Magistri (cui honos et gloria) decreto, communi Fratrum Consilo confirmato, super universum Templi ordinem Summo et Supprêmo Magisterio insignitus, singulis has decretales litteras visuris salutem, salutem, saiutem.*

Notum sit omnibus tam praesentibus quàm futuris, quòd deficientibus, propter extremam œtatem, viribus, rerum angustiâ et gubernaculi gravitate perpensis, ad majorem Dei gloriam, Ordinis, Fratrum et Statutorum tutelam et salutem, ego, suprà dictus, humilis Magister Militiæ Templi, inter validiores manus Supremum statuerim deppnere Magisterium.

Idcircò, Deo juvante, unoque Supremi Conventûs

Equitum consensu, apud eminentem Commendatorem et carissimum Fratrem, Fransciscum - Thomam - Theobaldum Alexandrinum, Supremum Ordinis Templi Magisterium, PRIVILEGIA *et* AUCTORITATEM *contuli, et hoc præsenti decreto pro vitâ confero, cum potestate, secundùm temporis et rerum leges, Frati alteri, institutionis et ingenii nobilitate morumque honestate præstantissimo, Summum et Supremum Ordinis Templi Magisterium* SUMMAMQUE AUCTORITATEM *conferendi. Quod sic, ad perpetuitatem Magisterii, successorum non intersectam seriem et Statutorum integritatem tuendas. Jubeo tamen ut non transmitti possit Magisterium, sine commilitonum Templi Conventûs Generalis consensu, quotiès colligi valuerit Supremus iste Conventus; et, rebus ità sesè habentibus, successor ad nutum Equitum eligatur.*

Ne autem languescant Supremi officii munera, sint nunc ei perenniter quator Supremi Magistri Vicarii, supremam potestatem, eminentiam et auctoritatem, super universum Ordinem, SALVO JURE *Supremi Magistri, habentes: qui Vicarii Magistri apud seniores secundùm professionis seriem, eligantur. Quod Statutum è commendato mihi et Fratribus voto* SACROSANTI *supra dicti Venerandi Beatisimique Magisri nostri, Matyris (cui honos et gloria): Amen.*

Ego deniquè, Fratrum Supremi Conventûs decreto, è supremâ mihi commissâ auctoritate, Sèotos Templarios Ordinis desertores, anathemate percussos, illosque et Fratres Saneti Johannis Hierosolymæ, dominorum Mi-

litiæ spoliatores (quibus apud Deum miserieordia) extrà girum Templi, nunc et in futurum, volo, dico et jubeo.

Signa, ideò, pseudo-Fratribus ignota et ignoscenda constitui, ore commilitonibus tradenda, et quo, in Supremo Conventu, jàm tradere modo placuit.

Quæ verò signa tantummodo puteant post debitam professionem et equestrem consecrationem, secundùm Templi commilitonum Statuta, ritus et usus, suprà dicto eminenti Commendatori à me transmissa, sicut à Venerando et SANCTISSIMO *Martyre Magistro (cui honos et gloria) in meas manus habui tradita. Fiat sicut dixit. Fiat. Amen.*

Ego Johannes-Marcus *Larmenius* dedi, die decimâ tertiâ februarii 1324.

Ego Franciscus-Thomas-Theobaldus *Alexandrinus*, Deo juvante, Supremum Maigsterium acceptum habeo, 1324.

Ego Arnulphus *De Braque*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1340.

Ego Johannes *Claromontanus*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1349.

Ego Bertrandus *Duguesclin*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1357.

Ego Johannes *Arminiacus*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1381.

Ego Bernardus *Arminiacus*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1362.

Ego Johannes *Arminiacus*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1416.

Ego Johannes *Croyus*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1451.

Ego Robertus *Lenoncurtius*, De juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1478.

Ego Galeatius *De Salazar*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1497.

Ego Philippus *Chabotius*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1516.

Ego Gaspardus *De Salciaco*, Tavannensis, De juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1544.

Ego Henricus *De Monte Morenciaco*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1574.

Ego Carolus *Valesius*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1615.

Ego Jacobus *Ruxellius De Granceio*, Deo juvante, Supremum Magiterium acceptum habeo, 1651.

Ego Jacobus-Henricus *De Duro Forti*, dux de Duras, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1681.

Ego *Philippus*, dux Aurelianensis, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1705.

Ego Ludovicus-Augustus *Borbonius*, dux du Maine, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1724.

Ego Ludovicus-Henricus *Borbonius-Condæus*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1737.

Ego Ludovicus-Franciscus *Borbonius Conty*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1741.

Ego Ludovicus-Hercules-Timoleo *De Cossé Brissac*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo, 1779.

Ego Claudius-Mathaeus *Europæus*, *Radix De Chevil-*

lon, Templi senior Vicarius Magister, adstantibus Fratribus Prospero-Mariâ-Petro-Michaële *Asiatico*, *Charpentier De Saintot*, Bernardo-Raymundo *Americano*, *Fabré-Palaprat De Spolète*, Templi Vicariis Magistris, et Johanne Baptistâ-Augusto *De Courchant*, Supremo Praeceptore, hasce litteras decretales à Ludovico-Hercule-Timoleone *De Cossé-Brissac*, Supremo Magistro, in temporibus infaustis mihi depositas, Fratri Jacobo-Philippo *Africano Le Dru*, Templi seniori Vicario Magistro tradidi, ut istae litterae, in tempore opportuno, ad perpetuam Ordinis nostri memoriam, *juxta ritum Orientalem*, vigeant: Die decimâ junii 1804.

Ego Beruardus-Raymundus *Fabré*, Deo juvante, Supremum Magisterium acceptum habeo: Die quartâ novembris 1804.

2. L'archétype des statuts de l'an de l'Ordre cinq cent quatre-vingt-sept (1705), transcrits à la main sur vingt-sept folios de papier, reliés en un volume *in-folio* mineur, couvert en velours cramoisi sans ornemens, doublé en satin de même couleur, et doré sur tranches; étant en tête un folio blanc et quatre à la fin, en tout trente-deux folios, liés par le bas par un cordon de soie cramoisie, duquel pend un grand scéau gothique, ovale en pointe, de cire verte, empreint, sur une face, de l'effigie de Saint-Jean, supportée par un trait au-dessous duquel est l'écusson chargé de la Croix du Temple, et de l'inscription *Mil. Templ. sigillum*, et sur l'autre face, de la Croix de l'Ordre dans un écu rond.

En tête du second folio est le cartouche des armes de

l'Ordre, puis, pour premièvе lettre, un P sur un écusson écartelé des armes de l'Ordre et des armes du Grand-Maître (d'Orleans).

Au verso du vingt septième folio sont les signatures du Grand-Maître Philippe, et de ses Lieutenants-Généraux, Jean-Hercules d'Afrique, François-Louis-Léopold d'Europe, Henri d'Asie, Marie-Louis d'Amérique, et plus bas, celle du Secrétaire-Magistral, Pierre d'Urbin.

Duquel archétype nous avons transcrit la présente copie.

AD MAJOREM DEI GLORIAM.

STATUTA

Commilitonum Ordinis Templi

E regulis

In Conventibus Generalibus sancitis,

A Conventu Generali Versaliano

Anni millesimi septingentesimi quinti

Confecta,

Et in unum codicem coacta.

PHILIPPUS. *etc.*"

. . . . . .

3. Un petit reliquaire de cuivre, en forme d'église gothique, contenant dans un suaire de lin, broché tout autour d'une guirlande de Croix d'Orient ou du Temple, quatre fragmens d'os brûlés, extraits du bûcher des illustrissimes martyrs de l'Ordre.

4. Une épée de fer, cruciforme, surmontée d'une boule, et présumée avoir servi au Grand-Maître, le très-glorieux martyr JACQUES.

5. Un casque de fer, à visière, armoirié de dauphins et damasquiné en or, présumé celui du glorieux martyr Guy, Dauphin d'Auvergne.

6. Un ancien éperon de cuivre doré.

7. Une patène de bronze, dans l'intérieur de laquelle est gravée une main étendue, dont le petit doigt et l'annulaire sont repliés dans la paume.

8. Une paix en bronze doré, représentant l'Apôtre Jean sous une arcade gothique.

9. Trois sceaux gothiques de bronze, en forme ovale pointue, et de grandeurs différentes, désignés dans les statuts sous les noms de sceau du *Grand-Maître Jean*, sceau du *Chevalier croisé* et sceau de *Saint-Jean*.

10. Un haut de crosse d'ivoire et trois mitres d'étoffe, l'une en or, brodée en soie, et deux en argent, brodées en perles, ayant servi aux cérémonies de l'Ordre.

11. Le baucéant, en laine blanche, à la Croix de l'Ordre.

12. Le drapeau de guerre, en laine blanche, à quatre pais noirs.

De tous et chacun desquels monumens, trésor sacré de l'Ordre du Temple, à nous représentés par LL. AA. EE., nos Souverains Seigneurs, nous avons, sous leurs yeux, dressé et clos le présent inventaire, par nous fait double, à savoir: un sur le registre du Convent-Général, et le présent en soixante folios, lesquels seront, avec le décret magistral, revêtus des signatures de tous les Chevaliers présens à la séance de clôture du Convent-Général, munis des sceaux de l'Ordre, et déposés dans la caisse à

cinq clefs, en perpétuel témoignage de la vénération de tous.

Ainsi fut fait au Palais magistral, à Paris, les jour et an que dessus, en vertu des pouvoirs qui nous ont été confiés par la loi du vingt-neuf Véadar 691, sus relatée.

En foi de quoi j'ai signé,

Le Grand-Prieur, Secrétaire du Convent-Général,
† F. F. Charles de Tartarie.

En foi de quoi j'ai signé,

Le Ministre de l'Ordre, Secrétaire-Magistral,
† F. Auguste-Savinien de Lorraine.

Nun folgen noch zwei andere Beſtätigungsedikte vom J. 1810 und 1814 mit beigefügten Unterſchriften der Ordensmitglieder, von denen es heißt: Suivent plus de 200 signatures, parmi lesquelles on remarque celles d'un grand nombre de hautes notabilités scientifiques, littéraires, administratives, judiciaires et militaires. Vrgl. Manuel p. 38—66 wiederum abgedruckt in Lévitikon p. 238—251, von dem wir bald handeln werden.

Mit mehr Entschiedenheit trat der Orden zur Zeit der ersten französischen Revolution im J. 1793 auf. Die Assemblee constituante, deren Mitglieder fast alle dem Orden angehörten, beabsichteten sogar den Cultus der Templer der alten Staatsreligion an die Seite zu setzen und ihn öffentlich zu proclamiren. Bedeutende Arbeiten wurden bereits hierfür gemacht und nur der Sturz dieses Staats verzögerte die Ausführung dieses Plans. Napoleon ließ sich ebenfalls sämmtliche Urkunden des Ordens vorlegen und es hatte sogar in der St. Paul's Kirche ein öffentlicher Gottesdienst mit allem möglichen Pompe der Ordensgebräuche statt. Napoleon that jedoch keine weiteren Schritte zum großen Herzeleid des Ordens, der somit zu seiner alten Zurückgezogenheit verbannt blieb.

Unter der Restauration schienen die Verhältnisse für den Orden günstiger werden zu wollen. Elemente politischer wie religiöser Natur gaben den Mitgliedern eine Art von Scheinbedeutsamkeit. Das allzuverkannte und mit zu scheelen Augen beurtheilte Wiederemporkommen des Klerus, so wie die umsichtigen Maßregeln einer frommen Herrscherfamilie gegen religiöse Umtriebe schienen den Orden in die Epoche seiner Auflösung versetzen zu wollen, der nun in seiner vornehmen Apellation an den hochtrabenden und religionsleeren Zeitgeist, mit noch umsichtigerer aber unredlicherer Gewandtheit diese Scheinverhältnisse zu benutzen wußte. So wurde nun das Tempelhaus in Paris das bekannte Rendez-vous aller religiösen und politischen Freiheitsträumer der verschiedenen Nationen. Aus seiner Mitte ließen sich oft drohende und donnernde Stimmen gegen Klerus und Jesuitismus in beiden

Nationalkammern vernehmen. Die mehrsten Mitglieder der heutigen Opposition, berüchtigt unter beiden letzterwähnten Beziehungen, rechneten es sich zur Ehre ihren heiligen Geist aus dem Tempel geholt zu haben. Die itzigen Minister Barthe, Graf von Montalivet, Dupin, sämmtliche Patrioten und an ihrer Spitze Louis Philipp I. trugen die Insignien des Ordens. Und noch heute zählt der Orden die achtbarsten Gelehrten, so wie die berühmtesten Redner der französischen Tribüne zu seinen Mitgliedern.

Um seinen Einfluß so viel wie möglich auf die Volksmassen auszudehnen, so stiftete der Orden im J. 1825 die seither so berühmt gewordene Société medico-philantropique, die in drei Sektionen zerfiel, in die der Krankenpflege, Rechtspflege und Almosenaustheilung. Eine jede dieser Sectionen wurde einer gewissen Anzahl von Ordensgliedern anvertraut, die nun einmal in der Woche zu festgesetzter Zeit öffentlich Rath und Hülfe ertheilten allen denen, die solchen bei ihnen unter einer der drei Beziehungen nachsuchen würden *).

Im Besitze solcher und ähnlicher Mittel mußte natürlich der Orden zu einer mehr wie religiösen Bedeutsamkeit gelangen. Man will wissen und es ist mindestens nicht unwahrscheinlich, daß namentlich in der politischreligiösen Werkstatt des Tempels der neue Zustand der Dinge im July 1830 zuerst proclamirt worden ist. Der Zeitpunkt war günstig genug gewählt, um dem Orden für einstens erlittene Unbilde eine

*) Das vollständige Reglement davon abgedruckt in Manuel p. 313 — 230.

doppelte Genugthuung zu gewähren. Man mußte demnach in dem Sturze des alten Regentenhauses und in der daraus erfolgten Demüthigung des höheren Klerus eine freilich kleinliche Rache an dem Andenken Philipps des Schönen und Clemens V. finden.

Dieses wäre nun die kurze geschichtliche Darstellung des Ordens seit seiner Aufhebung bis auf unsere Zeit. Die Nachwelt hat ihm stets eine schonende Gerechtigkeit widerfahren lassen und den innigsten Antheil an seinem großartigen Lose an den Tag gelegt. Viele Schriftsteller und unter ihnen sehr achtbare Gelehrte haben mit Enthusiasmus dessen Vertheidigung übernommen. Und noch neuerdings gab uns Renouard, Mitglied des Ordens, der so glüklich war, die wahren authentischen Prozeßakten des Ordens, wie solche auf dem Concil von Vienne abgefaßt worden waren, einzusehen, zur Zeit als die römischen Archive in Paris sich befanden, die öffentliche Versicherung von der Unschuld der Tempelherrn. Handelte es sich nur um die äußere Rechtsform, so dürfte man leicht einverstanden seyn mit diesem Urtheil. Nimmt man jedoch an, wie wir bald darthun werden, daß der Glaube des Ordens ein ganz anderer war als der der Kirche und daß der Orden in seiner erhabenen Stunde der Prüfung mit einer fast mehr wie frevelhaften Feigheit und Leichtsinnigkeit seine religiöse Ueberzeugung verläugnet hatte und äußerlich treuste Anhänglichkeit und Unterwerfung dem Oberhaupt der Christenheit schwur, während dem er dessen entschiedenster und unversöhnlichster Feind war, so kann man nicht umhin seine gerechte Mißbilligung für einen so tiefen moralischen Fall auszusprechen. Die braven und frommexaltirten unglüklichen

Thalbewohner der Cevennen, von Albi, Aix, Lyon und Toulouse bekundeten wahrlich mehr Kraft und Stärke des Gemüths; sie stiegen auf den Scheiterhaufen für ihre religiöse Ueberzeugung, während dem die vornehmen Tempelherrn sich nur ihrer großartigen äußern gesellschaftlichen Existenz zu einem freilich nicht minder erhabenen Opfer darbrachten.

Wir wollen nun sofort in die Prüfung der religiösen Grundsätze des Ordens eingehen, und insofern sie uns bekannt sind. Mit einer unglaublichen Gewissenhaftigkeit hat der Orden alles was sein religiöses Glaubenssystem anlangt zu verhüllen gewußt. Erst in unserer Zeit, wo die unchristlichen Lehren ohne Scheu accreditirt sind, wagte man es daraus kein Geheimniß mehr zu machen. Der itzige Großmeister war der erste, welcher diesen bedeutsamen Schritt that und in der Ordenssitzung vom J. 1830 diesen geheimnißvollen Schleier lüftete, der bisher selber den meisten Mitgliedern die Lehre des Ordens verhüllt gehalten hatte *). Durch seinen

*) Jusques en l'an 1803, la haute initiation religieuse, conferée seulement à un petit nombre de frères, étoit restée couverte d'un voile mystérieux. Elle n'étoit désignée dans les actes de l'autorité, que par des expressions dont la valeur étoit seulement connue des adeptes. Ce n'est qu'après l'evénement de Bernard-Raymond au Souverain-Pontificat, que la cour Apostolique a pensé que la lumière ne devoit pas rester eternellement cachée sous le boisseau: et bientôt le rit d'Orient (l'église du Christ), a pu compter un nombre respectable des fidèles dans les differentes maisons du Temple. Enfin, dans le Convent-Magistral, anniversaire de 1830 (24 mars), le Grand-Maitre a dechiré le

Vorschlag an den apostolischen Gerichtshof, der überdieß durch die achtbarsten Gelehrten Abbé Gregoire, Bischof Münter, Abbé Guillon u. s. w. unterstützt worden war, wurde das Levitikon, und das berühmte Evangelium des h. Johannes zum erstenmal dem Druck übergeben *). Beide Werke sind aus dem Griechischen übersetzt. Die Handschrift davon befindet sich im Ordensarchiv zu Paris und gehört, wie bereits Münter, Gregoire **) Hohlenberg, Boissonnade u. a. bemerkt haben, der Mitte des 13ten Jahrhunderts an. Aus eben dieser Handschrift hat Münter die Beschreibung des so sonderbar und willkührlich verfälschten Evangelium des h. Johannes mitgetheilt ***). Es bleibt uns demnach nur noch übrig über die im Levitikon darniedergelegten Lehren zu sprechen.

---

voile. Il a ouvert la porte du sanstuaire à tous les frères, et l'allocution qu'il a prononcé à ce sujet a été comme un signal de reconnoissance publique du culte trois fois saint dont l'Ordre étois depuis si long-temps le foyer conservateur. Anmerkung zur Transmissionskarte Manuel p. 58. Levitikon p. 244.

*) Lévitikon, ou exposé des principes fondamentaux de la doctrine des Chrétiens-Catholiques-Primitifs; suivi de leurs évangelis d'un extrait de la table d'or; et du rituel cerémoniaire pour le service religieux, etc. et précédé du statut sur le gouvernement de l'église, et la hierarchie lévitique. Paris 1831. in 8. 316 S.

**) Histoire des Sectes religieuses. Paris 1828 T. 2. p. 407 ff.

***) Friderici Munteri, episcopi Zelandiae, notitia codicis graeci Evangelium Johannis variatum continentis. Havniae 1828. in 8.

Seiner Natur nach ist das Levitikon, wie bereits der Name zu verstehen giebt, nichts weniger als ein dogmatisches Buch, sondern vielmehr nur das Pontifical- oder Ritualbuch der Tempelherrn, in welchem die Art und Weise vorgeschrieben ist den Geistlichen ihres Ordens die heiligen Weihen zu ertheilen. Die Hierarchie des Ordens zerfällt in neun Abtheilungen oder Ordres, und zwar, um die Kunstausdrücke beizubehalten: 1) Lévite de la garde extérieure, ou Chevalier; 2) L. du Parvis; 3) L. de la porte intérieure; 4) L. du Sanctuaire; 5) L. Cérémoniaire; 6) L.—Théologal; 7.) Lévite—Diacre; 8) L.—Prêtre, Docteur de la Loi; L.—Pontife, ou Evêque. Am ersten Grade nahmen alle Ritter ohne Ausnahme Theil. Um zur Würde des einen oder des andern Grads zu gelangen, mußte man ein Examen über religiöse Gegenstände so wie eine Art Glaubensbekenntniß ablegen. Die Bedeutsamkeit der Fragen richtete sich nach der Verschiedenheit der Grade. An die Aspiranten der sechs ersten Grade, als der niederen, stellte man Fragen von der geringsten Bedeutsamkeit, sie drehten sich um die gewöhnlichsten christlichen Wahrheiten herum, als etwa ob man an die Religion von Christus glaube, was man unter ihr verstehe, welches die von ihr vorgeschriebenen Haupttugenden seien und endlich welche Erklärung man von ihnen geben könne.

Die eigentliche Einweihung in die Lehren des Ordens beginnt mit dem siebenten Grad, dem der Leviten-Priester. Hier werden den Aspiranten vom Levitenlehrer Fragen aus dem Gebiet der Metaphysik gestellt, die nur zu klar ihren verdächtigen Ursprung verrathen. Es ist dieses nichts wie ein

Gewe-

Gewebe von orientalischer Sophisterei, vermischt mit Pantheism. Unstreitig vernimmt man hier wenig von dem positiven kirchlichen Glauben mehr, der die Zierde und die Grundfeste jener so großartigen Zeit des frühern Mittelalters war. Alle diese Fragen, so wie nicht minder deren Beantwortung, tragen das Gepräge des zügellosesten Rationalism dergestalt, daß selber unser Zeitalter, welches doch dem Rationalism in jeder Beziehung huldiget und ihm die ehrwürdigen Altäre seiner Ahnen eingeräumt hat, es kaum über sich nehmen würde sich unter diese freigeisterischen Glaubensfahnen zu stellen. Der kurze Raum, den wir dem Aufsatz gönnen können, verbietet uns diese Fragen sämmtlich der Reihe nach durchzugehen. Wir heben nur die wichtigeren unter ihnen hervor.

Nachdem der Asspirant seine Begriffe über Kirche, über christliche Religion, über ihre Principien, über Gott, über dessen Natur, über die menschliche Natur so wie über deren Zusammenhang mit der göttlichen auseinandergesetzt und eingestanden hat, daß es nur eine einzige wahre Religion gäbe und zwar die, welche nach dem ewigen Naturgesetze begründet ist, und daß jede Religion, welche diesen widerspricht, falsch sei, wird ihm die Frage vorgelegt: Welchen Zusammenhang diese Religion mit der christlichen habe? Der Asspirant antwortet:

„Die christliche Religion ist die Vernunftreligion geoffenbaret durch den Willen Gottes der menschlichen Natur und aufbewahrt in den Tempeln der Einweihung in Agypten, Griechenland, Palästina u. s. w.“

F. Wie und unter welcher Autorität wurde sie uns überliefert?

A. Moses, erhoben zum höchsten Grade der Einweihung bei den Aegyptern, tief unterrichtet in den physischen, theologischen und metaphysischen Geheimnissen der Priester, brachte von da diese Einweihung und ihre Dogmen zu den Hebräern. Chef und Leiter eines unwissenden Volks, welches sehr wenig geeignet ist, die Wahrheit aufzufassen, war er genöthigt nur den Leviten der höheren Grade diese Religionswahrheiten anzuvertrauen. Die Leidenschaften und das Interesse dieser Leviten verfälschten bald dieses von Moses gegebene Grundgesez, dessen Spuren bereits zu erlöschen anfiengen, als Jesus auf dem Theater der Welt erschien. Durchdrungen von einem ganz göttlichen Geist, ausgerüstet mit den bewunderungswürdigsten Fähigkeiten, kehrte er, nachdem er in Aegypten alle Stufen der Bildung durchgemacht und die wissenschaftliche, politische und religiöse Einweihung und mit ihnen den heiligen Geist und die theokratische Gewalt erhalten hatte, nach Judäa zurück und bezeichnete nun die vielfachen Verfälschungen, welche das Gesez des Moses unter den Händen dieser Leviten erfahren hatte. Die jüdischen Priester, angegriffen in ihrer Würde und Achtung und verblendet durch ihre Leidenschaften, beharrten in ihren Irrthümern; sie vereinigten sich gegen ihre furchtbaren Gegner; jedoch die Zeit war in Erfüllung gegangen. Christus richtete nun die Frucht seiner hohen Forschungen und tiefen Meditation zum Wohl der allgemeinen Civilisation und zum Glück der Welt, und zerriß endlich den Schleier, der den Völkern die Wahrheit verhüllte. Er predigte die Liebe Gottes, die Liebe zu unsern Mitmenschen und die Gleichheit vor dem gemeinsamen Vater aller Menschen. Indem er nun endlich die himmlische Lehre, wel-

che er überliefert hatte, durch ein göttliches Opfer bethätigte, begründete er auf der Erde für immer die Religion, darniedergelegt in dem Buche der Natur und der Ewigkeit.

F. Was verstehst du unter dem heil. Geist und unter der theokratischen Gewalt, welche Jesus in Aegypten erhielt?

A. Da ich noch nicht die Einweihung erhalten habe, so kann ich nichts erwiedern.

F. Wie hat sich nun diese Einweihung bis auf unsere Tage erhalten?

A. Jesus übertrug die evangelische Einweihung und die Oberhoheit über seine Kirche seinem geliebten und stets treuen Schüler Johannes. Er übertrug dieselbe Einweihung den übrigen Aposteln, ohne davon selber einen Judas Ischariot und einen Petrus auszunehmen, von denen der eine die Feigheit hatte, ihn zu verläugnen, der andere das scheußliche Verbrechen beging, ihn seinen Feinden zu überliefern.

„Johannes, der Evangelist, jener Apostel der brüderlichen Liebe, verließ niemals den Orient. Seine Lehre, stets rein, wurde durch kein Gemisch einer andern Lehre verfälscht. Petrus und die übrigen Apostel trugen die Lehren Christi zu den fernen Völkern; jedoch allzuoft genöthigt, sich in die verschiedenen Sitten und Gebräuche der Völker zu fügen, um den Glauben zu verbreiten, ja sogar Gebräuche zuzulassen, die dem Orient ganz fremd waren, haben sich mancherlei Abweichungen und Verschiedenheiten in die Evangelien ebensowohl als in die Lehren der zahlreichen christlich Sekten eingeschlichen."

F. „Wie giengen nun diese Geheimnisse des Orients auf den Occident über?"

A. „Die Christen, verfolgt durch die Ungläubigen, wußten den Muth und die Frömmigkeit jener braven Kreuzfahrer zu würdigen, welche mit dem Degen in der einen Hand und mit dem Kreuz in der andern zur Vertheidigung der heiligen Ortschaften herbeigeeilt waren, und glaubten demnach in Betracht überhaupt der hohen Tugenden und der heissen Menschenliebe der Waffengefährten des Hugo von Payens den Schatz dieser seit einer ununterbrochenen Reihe von Jahrhunderten ererbten Kenntnisse, geheiliget durch das Kreuz, die Lehren und die Moral des Gottmenschen so reinen Händen, wie ihnen, anvertrauen zu dürfen. Hugo wurde nun mit der Würde eines Pontifex und Patriarchen bekleidet und in die legitime Rangordnung der Nachfolger Johannes des Evangelisten eingeschoben."

Noch weit verdorbenerer Art sind die Fragen an den Levitpriester. Er sagt unter anderem in seinem Glaubensbekenntniß: Ich glaube an die Wahrheit der katholischen oder der allgemeinen Religion, die uns überliefert worden ist durch Christus, unsern Vater und Herrn. Ich glaube auch daß Jesus, begabt mit einer ungewöhnlichen oder göttlichen Geistesfähigkeit, als solcher von Pontifs, den Bewahrern der ewigen Gesetze, im Tempel der heiligen Einweihung anerkannt und demzufolge sofort gesalbt, geweiht und ausgerufen worden ist Sohn Gottes, grosser Prophet und Theokrat, um auf dem Throne des Lichts, der Gerechtigkeit und der Menschenliebe zu sitzen, die Finsterniß zu zerstreuen und das Reich der Wahrheit zu verbreiten. Der

Aspirant erkennt ferner nur drei Sakramente, das der Taufe, des h. Abendmahls und der Priesterweihe und sieht im h. Abendmahle, das übrigens unter beiden Gestalten gereicht wird, nichts wie ein reines Symbol der allgemeinen Verbrüderung, und läßt Behufs dessen die sakramentalischen Einsetzungsworte dieses Symbols, zu Folge des von den Tempelherrn aufbewahrten Evangelium Johannes, von Christus mehrere Jahre und nicht, wie die übrigen von der Kirche der Tempelherrn als unterschoben und verfälscht angenommenen Evangelien berichten, wenige Tage vor seinem Tode ausgesprochen seyn und noch dazu vom Lehrstuhle herab.

Nicht minder schwankend und rein sophistisch ist der Glaube an das ewige Leben. — Die sakramentalischen Worte, deren sich Jesus nach seiner Auferstehung bediente, um den Jüngern das apostolische Amt zu übertragen und sie zur Weltbekehrung auszusenden (Matth. 28, 18. 19; Luk. 24, 47; Mark. 16, 15. 16; Johannes 20, 21;) werden angenommen als von Jesus gesprochen in dem Augenblick, wo er den Juden überliefert worden ist. Die Frage hierüber lautet: „Ist in den von der primitiven Kirche nicht anerkannten Evangelien angenommen, als habe Christus diese sakramentalischen und apostolischen Worte nach seiner Auferstehung gesprochen?“

A. Allerdings. Jedoch wir erkennen nur allein die 19 Evangelien des Apostels Johannes für authentisch an und zwar in der Gestalt, in welcher solche in der primitiven Kirche erhalten worden sind. Da nun das 17te Evangelium sich in den Worten endet, die ich so eben angeführt habe, und Chri-

stus unmittelbar darauf den Juden überliefert worden war, so ist es unzweifelbar, daß Jesus in diesem Augenblicke seinen Jüngern das Priesterthum übertragen habe. Indem nun Jesus die erwähnten Worte ausgesprochen hatte und fortfuhr: Ihr habet begriffen, was ich euch gesagt habe. Ich bin nicht mehr von dieser Welt. Der Paraklet ist in euch. Lehret in diesem Paraklet. Wie mein Vater mich gesandt hat auf diese Welt, so sende ich euch deßgleichen. Schon bin ich nicht mehr von dieser Welt. Aber Johannes wird euer Vater seyn, bis daß er mit mir ins Paradies eingeht. (Nun salbte er sie im heiligen Geist): „so ist es demnach ebenfalls unzweifelbar wahr, daß der Apostel Johannes bestimmt worden ist, die Stelle Christi auf Erden zu vertreten und seine Kirche zu leiten als Vater aller Gläubigen."

Die folgende Frage, die den Aspiranten gestellt wurde, wird nicht minder überzeugend darthun, wie wenig positiver Gehalt in den Lehren der Tempelherrn war.

F. „Welche Stelle nimmt Jesus Christus im Reich der Intelligenzen ein?"

A. „Jesus ist so groß und so erhaben unter den Intelligenzen, aus denen sich das gesammte Ganze, Gott, zusammensetzt, daß die Mehrzahl der Menschen ihn mit Recht einen Ausfluß des göttlichen Wesens, als Gott betrachten, insoferne er nämlich ein wesentlicher und untheilbarer Theil von Gott ist. Alles, was wir wissen, ist, daß der Mensch und sein Verstand dem Endlichen angehört und daß er somit unfähig ist, Unendliches zu erfassen. Da es nun aber klar ist,

daß der Mensch die Fähigkeiten besessen habe, die Existenz Gottes zu empfinden, so ist es nicht minder klar, daß jene Erkenntniß der menschlichen Vernunft überliefert worden ist, durch irgend eine Offenbarung, deren positive Natur und Ueberlieferungsweise wir nicht kennen. Diese Offenbarung geschah in den frühesten Zeiten, vielleicht in dem Augenblick als jenes Zusammengesetzte, oder Intelligenz, welches wir Mensch nennen, zum erstenmale auf der Erde auftrat; eine Offenbarung, die nun den verschiedenen aufeinanderfolgenden Generationen anvertraut wurde und sogleich durch den Mund der großen Sophen der hohen Einweihung bis zu uns gelangt ist. Da nun aber die Leidenschaften der Menschen die Reinheit dieser ersten Offenbarung verfälscht hatten, so mußte sie auf ihren ersten Zustand wiederum zurückgeführt werden und wir meinen, daß Jesus zu diesem Werke Gottes, seines und unsers Vaters, bestimmt wurde; daß er gesandt worden ist auf die Erde, um mit den Menschen zu wohnen, um sich allem Wechsel und allen Mühseligkeiten der Menschen zu unterwerfen, um den Menschen ihre Pflichten und Rechte zu lehren u. s. w. Die menschliche Vernunft ist übrigens auch trotz dem durch diese Offenbarung erhaltenen Lichte so schwach, daß es wahre Vermessenheit seyn würde, Jesus einen hierarchischen Rang anzuweisen im Dienste desjenigen, von dem er das Wort ist. „Ist er ein wesentlicher Theil von Gott? Hat er „Antheil zugleich an der göttlichen und menschli„chen Natur? Hat er den hohen Rang, den er bei „den Nationen behauptet, nur seinen hohen Tu„genden und der Ueberlegenheit seines Genies zu „verdanken, die ihm verholfen haben durch die

„Weisen von Aegypten auf den Thron des Lichts „und der Wahrheit erhoben zu werden, und mit „dem geheiligten Charakter eines obersten Prie„sters und Patriarchen in der ewigen Religion „Gottes die Bestätigung, die Einweihung oder „die Ausrufung seines Titels als Messias zu er„halten?“

„Es ist uns nicht erlaubt, hierauf zu antworten. Jesus selber hat niemals zu erkennen gegeben, wer er eigentlich sey. Alle seine Antworten scheinen darauf hinzudeuten, daß der Art Fragen unnütz und voreilig seyen, und daß wir auch dieser Antworten nicht benöthigt sind, um zur Seligkeit zu gelangen. Da er nun im Namen Gottes seines Vaters sprach und nie in seinem eigenem gesprochen hatte, nichts für sich foderte, sondern in Allem auf Gott Bezug nahm, sich seinen Befehlen unterwarf, in den Tempel ging zu beten, dort die Religion Gottes ausübte und nicht die seinige, wollte er hierdurch nicht das Beispiel geben, ihn nachzuahmen?

Die Evangelien sprechen sich ebenso wenig hierüber aus, und wir wissen nicht, daß zur Zeit Jesus irgend Jemand seine Gottheit oder seine Gemeinschaft an der göttlichen Gewalt öffentlich ausgesprochen habe.

In Ermangelung einer direkten und positiven Offenbarung und in Anerkennung der Unzulänglichkeit des erhaltenen Lichts, machen wir uns zur Pflicht, zu erklären, daß wir uns gänzlich der Güte Gottes anvertrauen und ihn bitten, uns aus dem Irrthume zu ziehen, wenn unsere schwache Vernunft das Unglück hat, sich zu verirren, und wir bekennen zugleich, daß,

welches auch immerhin die Meinungen der Menschen in Bezug auf Christus, unsern Bruder, Vater und Herrn seyn mögen, wir sie ohne Ausnahme achten und schätzen, sintemalen nur das Herz der Gläubigen von der Wohlthätigkeitsliebe geleitet wird, welches die ausgezeichnetste Tugend ist, die alle übrigen Tugenden des Christenthums in sich schließt.

Um nun allen Streit, welcher den Frieden der Kirche stören könnte, zu vermeiden, hat dieselbe Kirche entschieden, daß sie ohne alle und jede Ausnahme alle Christen als ihre Kinder mit gleichen Rechten aufnehmen werde, und daß sie in Betreff Jesus jede Meinung, welche ihnen die passendere zu seyn scheint, beibehalten können, vorausgesetzt, daß die Religion der Kirche die Religion Gottes ist, und daß ihr Cultus der Cultus desselben Gottes ist, durch welchen und in welchen wir allein bestehen mit Jesus, seinem Wort und seinem Pontifex.

Folgerecht hiermit hat nun die Kirche jede Untersuchung über einen solchen Gegenstand verboten und solchen dem Gebiete des Gewissens und des innern Glaubens überlassen, worüber jeder die vollste Freiheit hat, zu glauben und zu denken was er nur immer will."

In der folgenden Frage bekennt nun auch der Aspirant, daß die Gewalt und die Bedeutsamkeit der Priester vor Jesus Christus ganz dieselbe ist, wie die der Priester nach Jesus Christus.

Schon diese wenigen Auszüge lassen das System der Tempelherrn leicht erkennen. Würde es uns erlaubt seyn, die übrigen, oben angeführten Ordensschriften durchzugehen, so würden wir eine noch deutlichere Anschauung erhalten, und

daraus die Ueberzeugung gewinnen, daß dieser Orden nicht so ganz rein und fleckenlos vor der Mitwelt und Nachwelt dastehe, wie man durch seine äußere gesellschaftliche Gestalt leicht anzunehmen geneigt sein möchte.' Gehüllt in das heilige Gewand der Zeit, die einen so großartigen Charakter an sich trug und umgeben von der hehren Majestät des äußern Cultus der allgemeinen Mutterkirche, der Römischen, mußte der Orden in der hierarchischen Weltkette allerdings als ein nicht unbedeutendes Glied erscheinen. Könnten wir überhaupt seine geschichtlichen Annalen zu Rathe ziehen, wir würden wahrlich den Schlüssel zu jenem großartigen und in seiner Natur nur wie irgend irreligiösen Kampfe des Staats mit der Kirche im Mittelalter finden, (?) jenen Kampf, der nur unter andern Gestalten nicht minder die Seele der empörten Gegenwart ist. Kaiser Friedrich der Rothbart (?) und mehrere seiner erlauchten Nachfolger auf dem ehrwürdigen deutschen Cäsarenthron, so oft der Impietät angeklagt, sollten sie nicht schon an jener unheiligen Quelle ihre großartigen Seelen befleckt haben?

Das große und bewunderungswürdige Geheimhalten der Lehren des Ordens, die erst in unsern Tagen, wie wir oben bemerkten, einigermaßen dem Publikum vorgelegt wurden, kann es erklären, daß ein Fenelon, ein Massillon und mehrere erleuchtete Bischöfe der französischen Kirche es nicht verschmäht haben, dessen Mitglieder zu seyn *). Wie weit waren jene

*) Berichterstatter hielt diese Aussage für eine Verläumdung, und wandte sich deßhalb an den Großmeister, der ihm sogleich mit aller Zuvorkommenheit den Aufnahmeakt von Fenelon, Massillon u. s. w. aus dem Ordensarchiv zur näheren Beglau-

Männer von diesen frivolen Lehren entfernt, ob welchen sich der Orden selber vertheidigen muß *)!

---

bigung vorlegen ließ. Man beabsichtet binnen Kurzem, solchen dem Druck zu übergeben.

*) Das Manuel p. 10. drückt sich hierüber aus: Après la mort de Jacques de Molay, des Templiers ecossais etant devenus des apostats, à l'instigation du Robert Bruce, se rangérent sous les bannières d'un nouvel ordre par ce prince et dans lequel les réceptions furent basées sur celles de l'Ordre du Temple. C'est la qu'il faut chercher l'origine de la Maçonnerie ecossaise, et même celle des autres Rites maçonniques. Les Templiers ecossais furent excommuniés en 1324, par Larmenius, et les chevaliers de Saint-Jean de Jerusalem, qui les déclara, eux, Templi desertores, et les chevaliers de Saint-Jean de Jerusalem, Dominiorum Militiae spoliatores, placés à jamais hors du giron du Temple: extra girum templi, nunc et in futurum volo, dico, jubeo. Un pareil anathême a, depuis, été lancé par divers Grands-Maitres contre les Templiers rebelles à l'autorité légitimé.

L'ordre du Temple n'a jamais cessé d'exister depuis les temps de la persecution, ainsi qu'on peut en juger par la Charte de transmission, où l'on trouve l'acceptation, manu propria, de tous les Grands-Maitres du Temple, successeurs de l'illustre martyr Jacques de Molay (auquel soit honneur et gloire). Cette charte fait suite à la liste des Grands-Maitres antécédens, consignée dans le Grand-Chartier de l'Ordre, sous le titre de Tabula Aurea.

Les differens Ordres de Maçonnerie ne sont sans doute

Eine Frage, die sich nun hier von selbst aufwirft, ist die, was wollen die Tempelherrn, oder um uns passender auszudrücken, die Sekte des Tempels in unsern Tagen? Wollen sie, wie es scheint, ihr irreligiöses Werk auf dem Gebiete des Geistes fortführen, wie sie solches auf dem geschichtlichen Schauplatz der Welt vollendet haben? Zu dieser Meinung dürfte uns leicht die Vertheidigung hinführen, welche der Orden in seinem letzten Anniversäre durch den Mund des Ritters J. C. Besuchet aussprechen ließ *).

Das Reich der Moral und der Religion soll nun das Ziel des Ordens werden. Und in der That ermangelt es ihm nicht an Betriebsamkeit, diese neue Mission geltend zu machen. Es wurde bereits zu wiederholtenmalen öffentlich Cultus gehal-

---

que des contrefaçons de l'Ordre du Temple, qui auront eu lieu dans les differens pays où les premiers Chevaliers s'étoient retirés. Quoique privé de ses grands biens et des privilèges dont il jouissoit, le véritable Ordre du Temple n'a jamais cessé de se signaler par des vues philantropiques, et, ce qui vaut mieux encore, par des bienfaits en tous genres. Il a conservé son Rite, la foi religieuse et militaire, et cette fraternité sublime que la Maçonnerie, un peu trop prodiguée, a su cependant imiter quelquefois. Mr. le Comte de Proissy d'Eppe.

*) Es genüge nur auf eine Stelle aufmerksam zu machen: L'Ordre n'a donc pas cessé un seul instant bis imprimé son divin auteur. Vergl. Ordre du Temple. Anniversaire du Martyre. 1ier Avril 1832. S. 8. Broschüre in 8°. von 29 S.

ten *), der im Ganzen dem hehren Gottesdienste der katholischen Kirche nahe kommt, und nur noch durch Waffenglanz und eine militärisch-religiöse Musik erhöhet wird. Der sonntägliche Opferdienst hat viele Aehnlichkeit mit unserem Hochamt, einige Annäherungen an die alte Liturgie der griechischen Kirche etwa ausgenommen. Durch jenen blendenden Pomp schmeichelt sich auch die Sekte des Tempels den vollen Sieg über Katholicismus, Protestantismus und alle übrigen kirchlichen Sekten davon zu tragen, und legt sich auf eine vornehme Weise die Ehre bei, welche der „romantische Dichter der Apokalypse" in seinem letzten Kapitel verkündet, das heißt, die Lehre des Herrn einstens ausschließlich in seiner ganzen Reinheit zu predigen, welches zu Folge des Apokalyptischen Calculs im Jahr 1836 der Fall seyn soll, dem Jahre, wo alsdann die siegreiche Mission des Ordens eigentlich beginnen wird.

In dieser letzten Beziehung richtete der Orden baldigst seine Aufmerksamkeit auf die religiösen Bewegungen der Kirche Frankreichs, welche Herr Abbe Chatel unternommen hatte, und schmeichelte sich mit der Hoffnung, letztere in sein Interesse zu ziehen. Der Orden wurde jedoch aufs bitterste getäuscht.

Wir wollen uns demnach ein wenig bei Herrn Chatel aufhalten und ihn in seinen Reformversuchen, so wie in seinen Unterhandlungen mit den Tempelherrn betrachten.

Die Auflösung des Instituts der Regimentsprediger in Folge der Julybewegungen 1830 bedeckte Paris mit Hunderten von solchen Priestern. Alle Welt kennt die tiefe Versunkenheit

*) In einem geräumigen Freimaurerlogenlokal.

dieser Leute, die sämmtlich, mit Ausnahme nur sehr weniger, den moralischen Werth der Armeen theilten und sich die schreiendsten Eingriffe in die Gerichtsbarkeit des Ortsklerus, wo sie mit ihm zusammentrafen, erlaubten. Fromme und erleuchtete Bischöfe haben öffentlich deren Frevel gerügt und schon oft deren theilweise Auflösung in Friedenszeiten verlangt. Daher kam es nun auch, daß bei endlich erfolgter Entlassung dieser Priester kein einziger Bischof diese Geistlichen in ihre Diözesen aufnehmen wollte. Sie warfen sich daher alle über Paris und benutzten hier die allgemeine Fervescenz des Volks gegen den Klerus, um an Letzterm Rache zu nehmen. Man überflutete nun Paris mit Pamphleten, in welchen der Klerus und die Religion auf das scheußlichste herabgewürdiget wurde, und welche, was noch unglaublicher zu seyn scheint, selber von diesen Geistlichen auf den öffentlichen Straßen und in den geräumigen Gallerieen des Palais-Royale zum Verkauf ausgeschrieen wurden. In diesen Pamphlets wurde das Volk in den hidösesten Ausdrücken zur Revolte gegen den höhern Klerus aufgefodert. Solch' unwürdiges Benehmen konnte seine Wirkung nicht verfehlen. Die empörenden und in jedes Christenherz tief eingegrabenen Frevel im Monat Februar 1831, welche selber auf der atheistischen Tribüne Frankreichs in Lafayette einen eben so rührenden, wie edlen Rächer fanden, mußten natürlich die unmittelbare Folge davon seyn. Der gesunde Menschenverstand siegte jedoch bald. Die besseren von jenen Aumoniers zogen sich allmählig zurück und suchten in ihre respektiven Diözesen einzutreten.

Herr Abbe F. A. Chatel gehört nun dieser noblen Klasse von Priestern an. Einige Zeit bereits vor den Juliereignißen 1830

hatte er sein Regiment verlassen und seither stets eine feindselige Richtung gegen den Klerus behauptet. Die nun erfolgte Revolution eröffnete ihm ebenfalls so wie so manchem andern Volksschwärmer ein Feld, seine antichristlichen Pläne zu verwirklichen. Er benutzte die häufigen Zusammenkünfte jener zurückgebliebenen Aumoniers und setzte sich an ihre Spitze, um mit ihrer Hülfe einige Bewegungen, wie er sich selber ausdrückte, gegen den Klerus zu operiren. Bald darauf entwarf er nun eine Glaubensformel *), die die Richtschnur ihres Verhaltens werden sollte.

Diese Glaubensformel ist die unwürdigste und mißlungenste Contrefaction der Freiheiten der gallikanischen Kirche und dazu abgefaßt in der frechen und ausgelassenen Sprache des Tages.

Nach einer kurzen einleitenden heuchlerischen Bemerkung über die Nothwendigkeit einer Reform im Schooße der römischen Kirche, wird sogleich von der Infallibität der Lehren und Meinungen gesprochen, deren Annahme als Unsinn und Gotteslästerung dargestellt, gleich als wenn es keine ewigen Grundwahrheiten gebe, auf welchen die heilige Weltordnung doch nur allein beruhet und zu Folge denen auch sie nur allein erfaßt werden kann; und alsdann zur Infallibität des Oberhaupts der Kirche übergegangen, die in bekannten Parteiausdrücken verworfen wird. Eben so vage, irrig und zeitfröhnend sind die aufgestellten Grundsätze über die weltliche und geistliche Gewalt und über deren gegenseitige Beziehungen.

---

*) Profession de foi de l'église Catholique française in 8°. 8 S.

Die Verfaſſer der Glaubensformel glauben Alles gethan zu haben *), wenn ſie die Vernunft auch in ihren Abwegen, zur alleinigen Richtſchnur ihres Glaubens machen. Dem Evangelium widerfährt dieſelbe Ehre. Die heiligen Schriften des A. und des N. T. ſind in ihrer von der Kirche anerkannten Canonicität angenommen, die ſieben Kirchenſacramente beibehalten, als mehr oder minder deutlich in der heiligen Schrift enthalten; die Ohrenbeichte iſt ferner jedem freigeſtellt und vorzüglich Kindern anempfohlen; der Cölibat, als vernunft- und naturwidrig verabſchiedet, und die Spendung der heiligen Sacramente, ſo wie die Verrichtung aller religiöſen Handlungen, mit Einſchluß ſelber der Meſſe, in der jedesmaligen Landesſprache verheißen und zwar unentgeltlich. Anhangsweiſe wird noch ſämmtlichen Faſten das Anathem geſprochen und die Heiligenverehrung auf eine einfache Dankſagung Gottes (Epheſ. 2, 8. 9. Röm. 8, 33. Hebr. 7, 25.) reduciret, ihnen ſeine Gnade und Beiſtand gegeben zu haben.

Die

---

*) Man ſcheut ſich nicht zu ſagen: les propositions suivantes feront connaitre d'une manière plus explicite la doctrine de l'Eglise catholique française.

1°. La raison de chacun doit être la règle fondamentale de ses croyances. 2°. On doit suivre sa propre conviction, lors même qu'elle se trouve en opposition avec les croyances générales: si on se trompe en agissant de la sorte, la faute n'est que matérielle. 3°. Se conduire d'après les croyances qu'on regarde comme absurdes, lors même que ces croyances seroient universelles, c'est au moins faiblesse.

Die Hierarchie dieser neuen Kirchengemeinde, welche nun den Namen der französisch-katholischen Kirche annahm, um ihre Trennung von der Mutterkirche näher zu bezeichnen, zerfällt in das Episcopat, dem eine Coadjutorei beigegeben ist, in das Presbyterat und Diakonat. Der jedesmalige Bischof der Gemeinde zu Paris trägt den Titel eines Primas.

Dieses ist nun die kurze und treue Darstellung der Reform des Hrn. Chatel, die Frankreich und namentlich Paris während einiger Zeit in Erwartung setzte. Man kann es wohl nicht läugnen, daß der Zeitpunkt, den Chatel gewählt hatte, äußerst günstig war. Viele und sehr achtbare Laien suchten von dieser Reform sobald Kunde zu nehmen. Man traf sogar Anstalten, ein schönes und würdevolles Lokal für die Aufführung des Gottesdiensts zu miethen. Den meisten Enthusiasm zeigten nun wiederum die Damen von Paris. Sie schienen in dieser neuen Kirchengemeinde die religiöse Weihe der Julybewegungen finden zu wollen. So geschah es nun, daß sehr achtbare und angesehene Damen von Stande förmlich wetteiferten dem religiösen Julyhelden ihren Beistand darzubieten, und verschmähten es auch in der That nicht, mit eigenen Händen Altarbedeckungen, Gewänder, Verzierungen aller Art, Tapetenarbeiten und Sonntags eine einfache, aber edle Kirchenmusik aufführen zu wollen.

Im Besitz solcher Mittel, zu denen noch die Organe der periodischen Presse hinzukamen, zumal in einem Lande, wo die öffentliche Meinung alles ist, hätte Chatel sicherlich alles durchsetzen können, hätte er nur die geringste Ahndung von

einer so hohen und verantwortlichen Sendung gehabt *). Anstatt aber den Geist der Eintracht und der Liebe zu predigen, warf er sich zum Parteiführer auf und hielt die frechsten und empörendsten Kanzelvorträge gegen den Klerus im Allgemeinen und gegen den hohen insbesondere, und klagte letztern im Verein mit der alten Herrscherfamilie alles Unheils an, welches seit dem Anfange der Geschichte über Frankreich gelastet habe und ferner lasten werde, so lange jener noch bestehen werde. Aehnliche Vorträge wurden gegen Pabst und den Römischen Hof gehalten. Hätte Chatel sich nur allein auf diesem Gebiet herumgetaumelt, so würde man ihn noch einige Zeit als einen öffentlichen Volksbelästiger betrachtet und ertragen haben. Als er sich jedoch mit derselben Brutalität auf das Gebiet der religiösen Ueberzeugung warf, so war sein Reich zu Ende. Man kann sich nicht ohne heiligen Schauer jener ruchlosen Vorträge erinnern, wo er die heiligsten Gegenstände der Religion ins Lächerliche herabzog und sie sämmtlich als Ergebniß des scheußlichsten Fanatism ausgab, abgesehen davon, daß er solche selber täglich verrichtete nur in französischer Sprache.

Diese Kanzelfrechheit erreichte im Februar dieses Jahrs ihren höchsten Gipfel, als Chatel den historischen Unterricht für

---

*) Alle die eben erwähnten schönen Hoffnungen gingen natürlich nicht in Erfüllung, und Chatel mußte sich demnach in einen alten geräumigen Pferdestall eines Gasthofs zurückziehen, den ihm methodistische Engländer Behufs der Ausführung seiner Kirchenreform eingeräumt hatten; rue du Faubourg Saint-Martin Nro. 59., wo nun die Eglise catholique française et primatiale ihren Sitz hat.

das gemeine Volk übernahm. In diesen Vorträgen, welche Sonntags Nachmittags von 2 bis 4 Uhr gehalten wurden, und eine rein-politische Beziehung hatten, um den gemeinen Haufen zur Möglichkeit eines Krieges zu bearbeiten und ihn näher an den Julythron anzuschließen, wurde eine historische Uebersicht der Geschichte aller Völker gegeben. Wandte man nun auf der einen Seite alle Künste einer feilen Beredtsamkeit an, um den Waffenglanz der Völker des Alterthums hervorzuheben, und deren freie Verfassungen als unmittelbares Ergebniß davon darzustellen, so ließ man auf der andern Seite eben nichts unversucht, die religiösen Systeme dieser Völker als reinen Priestertrug auszugeben, um das Volk in Unwissenheit und Knechtschaft zu erhalten. Erst recht empörend wurden diese Beziehungen in der Geschichte der christlichen Völker des Abendlandes. Dieses Auditorium, nahe bei 8000 Menschen stark, bestand aus Leuten des gemeinsten Schlags, aus dem eigentlichen Straßenpöbel, Kohlbrennern, Stallknechten, Kutschern u. s. w., welche natürlich den Prediger wiederholentlich unterbrachen, mit Bravos und Vivats überhäuften, und nicht selten nöthigten manche seiner Gotteslästereien zwei, ja dreimal zu wiederholen. Wer es gewagt haben würde, seine Mißbilligung auch nur einigermaßen zu erkennen zu geben, wäre auf der Stelle von jenen Unmenschen todtgeschlagen und zerrissen worden.

Diese Richtung, welche Chatel verfolgte, entfernte nach und nach alle edleren und biedergesinnteren Menschen von ihm. Mehrere seiner feurigsten Mitarbeiter gaben ihn nun auch auf, bewogen vorzüglich durch dessen unredlichen Charakter. Gar bald wurde er sogar Gegenstand der kleinen Volkstheater

in Paris. Die bitteren und sarkastischen Pieçen, welche in den geistreicheren Journalen der Hauptstadt und namentlich im livre des Cent-et-un über ihn erschienen, beschleunigten in den Augen der Nation seinen moralischen Tod.

Chatel sah sich nun genöthigt, um nicht unter Hohngelächter das Theater zu verlassen, Schutz und Beistand anderwärts zu suchen. Er wandte sich demnach schon im Mai vorigen Jahrs an die Tempelherrn, die ihn mit offenen Armen aufnahmen und in diesem Schritt den Anfang ihrer neuen moralischen Weltsendung ersahen.

Bei dieser Gelegenheit wurde ein förmlicher Proceß-Verbal aufgenommen, in welchem Chatel mit seinem Klerus bekannte: in der Folge der Kirche der Tempelherrn angehören zu wollen, mit der ausdrüklichen Verpflichtung, sich sowohl in Disciplin wie Glaubenssachen ihr anzuschließen und sie als Oberhaupt zu erkennen. Diese Verpflichtung bestund nun noch näher darin, die Priesterweihen im Sinne der Kirche der Templer zu verrichten, wie solche im Levitikon dargestellt sind, beim Gottesdienst die Liturgischen Bücher desselben Ordens zu Grunde zu legen, genaue Geldrechenschaft zu geben von den für Taufen, Vermählungen und Beerdigungen an freiwilligen Opfern eingelaufenen Fonds, und endlich in den Predigten das Volk vorzubereiten für die nahebevorstehende Annahme der alleinwahren Religion der Templer. Chatel wurde sofort vom Ritter Machault, Baillif von Jüttland zum Bischof geweiht und zur Coadjutorei des alten Galliens erhoben.

Von diesem Augenblick betrieb nun der Orden die Sache Chatels als die seinige und machte für sie bedeutende Opfer.

Chatel erhielt hinreichende Fonds zum Ankauf des bischöflichen Talars *) und um die Kosten für seinen und seiner Mitarbeiter Lebensunterhalt einstweilen zu bestreiten.

Die Reibungen zwischen Chatel und der Mutterkirche wurden nun immer drohender und heftiger. Dieser nahm zu den gemeinsten Mitteln seine Zuflucht und suchte auf alle mögliche Weise die Gerichtsbarkeit der angrenzenden Bezirkspfarrer zu stören. Die Provinzen wurden nun mit Flugschriften aller Art überschüttet und aufgefordert nach dem Beispiel der heroischen Populace von Paris den neuen Cultus anzunehmen und die alte Geistlichkeit fortzujagen. Zu gleicher Zeit entbot sich Chatel, nach Verlangen Diener dieses neuen Cultus aus seinem revolutionären Modemagazin auszusenden. Hie und da fand diese freche Parteistimme Beifall. In eini-

---

*) Ich kann nicht umhin hier einen charakteristischen Zug des H. Chatel anzuführen, den mir der Großmeister selber mitgetheilt hatte. Der Orden wollte Chateln seinen bestimmten Ordensschneider anweisen: Chatel suchte dieses Anerbieten durch Ausflüchte abzulehnen und schob seinen Schneider vor als einen Mann der hiermit besser Bescheid wisse. Der Orden weigerte sich nicht im mindesten die für den Amtstalar ausgesetzte Summe H. Chateln einzuhändigen, der sich nun sofort mit seinem Schneider verständigte, jedoch dergestalt, daß er ihm fünfzig Franks weniger zahlte und ihn gleichwohl nöthigte die Rechnung auf die gesammte Summe mit Einschluß der vorenthaltenen 50 Franks zu stellen. Aehnlicher Gemeinheiten hat sich Chatel öfter schuldig gemacht durch Vorenthaltung des Soldes oder Geldbeiträgen, die für ihn und seine Mithelfer bestimmt waren.

gen umliegenden Ortschaften von Paris, die sämmtlich wegen ihrer Irreligiosität in ganz Frankreich berüchtiget sind, fanden diese neuen Glaubensapostel bald Eingang und wurden nicht selten wie zu Boulogne a. d. Seine und Bourg la Reine u. s. w. auf gewaltsame Weise mit Hülfe der Bajonette der Nationalgarde installirt. Die hierbei begangenen Excesse mußten demnach bald die Aufmerksamkeit der Regierung auf sich ziehen, die nun zufolge der eingereichten Beschwerden des besser gesinnten Theils dieser Communen dem gewaltsamen Benehmen dieser Chatelschen Apostel Einhalt that und den alten Ortsklerus in Schutz nahm.

Der Erzbischof von Paris erließ nun ebenfalls ein zeitgemäßes Pastoralschreiben an den Klerus und die gesammten Gläubigen der Kirche von Frankreich, in welchem er in einem würdevollen Tone mit kräftigen Worten den schnöden und gottlosen Unfug Chatels darstellte, und vor ihm als einem frechen Volksverführer warnte, der, um sein Handwerk mit desto größerer Böswilligkeit und Frechheit ausüben zu können, sich die bischöfliche Würde von der eben so irreligiösen Freimaurersekte der Templer habe ertheilen lassen. Dieser lezte Umstand allein konnte nicht verfehlen, die Entrüstung der Tempelherrn zu erregen. Der Großmeister antwortete in einem Schreiben vom 29. July desselben Jahrs 1831 dem Erzbischof, welches die Form eines Hirtenbriefs an sich trägt und eigentlich bestimmt ist, den Hirtenbrief des Erzbischofs zu parodieren. Dieses Pamphlet ist nur in dieser Beziehung gelungen zu nennen. Alle nur möglichen Waffen, welche die gehässigste Leidenschaft und der beissendste Hohn darbieten kann, werden hier angewandt, um den Erzbischof

und den Cultus seiner Kirche mit einer wahren Impietät herabzuwürdigen. Das Apostolat der Tempelherrn wird dem der römischen Kirche gleichgestellt, ja wohl vorgezogen und somit die Erhebung Chatels zum Episcopat gerechtfertigt.

Die Freude, welche die Tempelherrn über den Fang des neuen Apostels hatten, währte jedoch nicht lange. Das gute Benehmen zwischen beiden hörte bald auf. Chatel mochte die Folgen empfinden, welche eine solche Verbindung in den Augen des Volks hervorbringen mußte. Seine Verkehre mit dem Orden wurden demnach immer loser. Der Orden seinerseits beobachtete Chatel nicht minder mit mißtrauischen Augen. Chatel sah sich nun genöthiget, um dieser lästigen Oberhoheit loszuwerden, von seiner Jurisdiction Gebrauch zu machen, und bestieg nun im heiligen Zorn die Kanzel, klagte die Sekte der Templer öffentlich der Impietät und des Atheism an, und lehnte (kaum würde man es glauben, daß die Schamlosigkeit und die Frechheit eines Dieners des Altars, der noch dazu Chef eines neuen Cultus seyn will, so weit gehen könnte) allen Verdacht von sich ab, je in Verbindung mit den Templern gestanden, noch von ihnen die bischöfliche Würde empfangen zu haben, und gab vor, das Episcopat von einem noch lebenden katholischen Bischof erhalten zu haben, dessen Namen er nur aus Umsicht verschweige, um ihn nicht sein Bisthum verlieren zu lassen. Diese beispiellose Gemeinheit mußte den Orden auf das tiefste empören. Es wurde sofort eine Session einberufen — und in ihr Ritter Machault, derselbe welcher Chateln zum Bischof gemacht hatte, beauftragt, die Wahl dieses Refractärs zu annulliren. Machault begab sich in die Kirche des Letztern und zerriß hier

vor ſeinen Augen in Anweſenheit des übrigen Klerus die Beſtätigungsbulle. Zur näheren Beglaubigung des Akts und, um Chateln jede Gelegenheit zu Ausflüchten und zu Lügen für die Folgen abzuſchneiden, wurde der ganze Vorgang der Handlung dem Druck übergeben *)

---

*) Hier findet ſich unter Andern auch der Adhäſionsakt Chatels und ſeiner Amtsgehülfen an den Orden. Da Chatel die Gemeinheit gehabt hat, ſolchen in mehreren religiöſen Zeitblättern zu läugnen, ſo halten wir es für Pflicht ihn beizuſetzen. Dieſer Excommunicationsakt bildet den Anhang zum Levitikon S. 297—304.

PRIMATIE - COADJUTORIALE DES GAULES.

Dans un moment où nos frères ont pris la résolution de professer *publiquement* et le plus tôt qu'ils pourront, la doctrine du christianisme primitif, et où la nécessite d'en revenir à cette doctrine se fait sentir de toutes parts, il est de leur devoir de repousser le reproche qui leur a été addressé *d'avoir empêché le fondateur de l'église catholique française et son clergé, de coopérer à la propagation de cette même doctrine.*

Nous ne chercherons pas à découvrir l'auteur d'une aussi misérable imposture, et que peut-être on pourrait qualifier de maladroite; mais quelle qu'en puisse être l'origine, nos frères, pour mettre fin à des manoeuvres, qui ne tendraient qu'à propager des erreurs graves et à compromettre la dignité de l'Église chrétienne primitive, nos frères ont jugé que *l'on ne pouvait se dispenser* de placer sous les yeux des fidéles l'extrait du rapport qui a été fait aux autorités supérieures, sur la conduite dudit fondateur,

Durch dieſen Vorfall mußte natürlich der wenige Einfluß, deſſen ſich Chatel bei den Gläubigen und ſeinen eigenen

---

par le trés-révérend évêque, Bailly Jean de Jutland.

Il résulte de ce rapport et d'une enquête ordonnée par les autorités de l'Église,

1. Que (d'après des démarches multipliées, faites par le fondateur de l'église catholique française admis déjà dans les rangs de la milice du Temple), pleinement convaincus que la plus grande bonne foi, et le zéle le plus ardent et le plus pur pour la propagation de la vérité avaient présidé à la conversion de cet ecclésiastique à la religion des Chrétiens primitifs, le Patriarche et la Cour apostolique, avoient autorisé son élévation aux honneurs de l'épiscopat, pour qu'il fût ensuite placé sur le siége de la primatie-coadjutoriale des Gaules, après toutefois, qu'il aurait fait par écrit, entre les mains de qui de droit, un acte formel d'adhésion à la croyance de l'Eglise primitive;

2. Que cet acte d'adhésion ayant été rédigé et signé par ledit fondateur, ainsi qu'il suit:

„Animé, depuis long-temps, du désir de voir enfin la „religion du Christ débarrassée des honteuses entraves que „l'ignorance, la mauvaise foi, le fanatisme, l'intérêt et „de non moins viles passions ont imposées à l'église chré„tienne, j'ai conçu le projet de m'élever contre un état „de choses aussi contraire à l'esprit divin qui éclaira de „son flambeau la raison humaine.

„Profitant du droit de liberté religieuse consacré par „l'artile 5 de la Charte de 1830, j'ai donc cru devoir „émettre une profession de foi, le plus en harmonie pos„sible avec les vrais principes de la religion et les moeurs

Amtsgenossen noch zu erfreuen hatte, vollends geschwächt

„du siécle, secondé par des ecclesiastiques animés du mê-
„me sentiment, et non moins jaloux de coopérer à l'oeu-
„vre nécessaire de la réformation.

„Toutefois, ayant appris, surtout en lisant l'histoire des „sectes religieuses par le vénerable évêque de Blois, que „l'Eglise catholique primitive, dépositaire par transmission „successive et jamais interrompue, des documens, des „dogmes, des rites, de la morale et des pouvoirs des apô-„tres et des premiers disciples du Christ, avait en ce „moment son siége à Paris, j'ai sollicité l'avantage d'obte-„nir des conférences avec les chefs de l'Eglise mére, qu'on „m'avait dit être aussi digne par la sainteté inaltérable de „sa mission, de devenir le centre et la réunion de tous „les chrétiens.

„Après un grand nombre de conférences, après avoir, „par moi-même, pris connoissance des précieux documens, „sur lesquels s'appuie d'une manière incontestable la trans-„mission légitime des pouvoirs apostoliques, ainsi que la „pureté, l'inaltérabilite et la sainteté de la doctrine du „Christ; en un mot, après avoir acquis la conviction que „croyances religieuses de cette Eglise étaient l'expression „de la doctrine de l'Eglise primitive, doctrine reproduite, „en partie, dans notre profession de foi:

„J'ai cru, en nom ame et conscience, qu'en faisant acte „de profession de foi dans cette Église, qu'en faisant acte „d'adhésion à tout ce qu'elle croit et enseigne, et qu'en „reconnaissant l'autorité irréfragable du Souverain Pontife „et Patriarche de cette Eglise (dont le dernier actuelle-„ment placé sur la chaire pontificale a été sacré Évêque

werden. Mehrere von den letztern trennten sich nun auch von

„catholique par M. Maupiel, pontife romain, Évêque de „Saint-Domingue et primat de la cour synodiale), des „princes apostoliques, des évêques, prêtres et autres lé„vites institués par la volonté du Christ; enfin qu'en adop„tant entièrement cette foi primitive, c'était donner à l'Eg„lise catholique française soumise à l'autorité de l'Eglise „primitive, la force puissante qui en découle et les maté„riaux dont nous avons besoin pour travailler avec fruit „au grand oeuvre du rétablissement de la religion et au „triomphe de ses principes.

„En conséquence, je déclare, tant en mon nom, qu'au „nom des ecclésiastiques et fidéles de l'église catholique „française, qu'à compter de ce jour, j'adhère, sans re„strictions, a ce qui est cru, professé et enseigné dans „l'Eglise catholique primitive; que je reconnais comme „mes supérieurs légitimes tous les supérieurs institués con„formement aux règles de cette même Eglise, et que je „me soumets, pour le présent et pour l'avenir, en tout „et par tout, aux décisions émanées desdits supérieurs, „rendues conformément aux lois de l'Église primitive, et „selon la profession de foi de la dite Eglise:

„Qu'à l'exemple des Fénélon, Masillon, Mauviel, d'Or„tosia, Clouet et autres vénérables princes apostoliques, „lesdits supérieurs ayant pensé que toute réforme trop „brusque peut être plus nuisible qu'utile, je pense aussi „qu'il serait impolitique de changer, sans transition, la „profession de foi et les usages admis dans l'Eglise ro„maine consacrés dans l'eglise catholique française:

„Aussi et jusqu'à ce qu'il en ait été autrement ordonné

ihm, und kehrten entweder in den Schooß der Mutterkirche

„par les supérieurs de l'Eglise primitive, je continuerai „l'exercice du culte selon les usages, et avec les change„mens adoptés; je maintiendrai la profession de foi que „j'ai publiée; et lorsqu'il en sera temps, d'après ce qui „sera déterminé par une décision apostolique, l'on établi„ra dans cette profession de foi les nuances qui seront „jugées les plus convenables par un synode formé du cler„gé de l'église de France, lequel clergé sera nécessaire„ment composé d'évêques, de prêtres, et de diacres in„stitués par les supérieurs légitimes:

„Enfin, le Prince des Apôtres ayant bien voulu me com„muniquer un décret de la Cour apostolique qui me con„fère le titre de Primat-Coadjuteur des Gaules; et croy„ant pour le plus grand bien de la religion, devoir accep„ter une haute mission épiscopale qui peut me fournir „les plus grands moyens de travailler au bien de l'Eglise:

„Je déclare qu'après que j'aurai été élevé aux honneurs „du saint épiscopat, il sera de mon devoir de préparer „par tous mes moyens, et surtout par une lettre pastorale, „les prêtres et fidèles de l'église française, à recevoir les „bienfaits que les chefs de l'Eglise chrétienne se proposent „de leur dispenser, et qui leur permettront de participer enfin aux précieux usages, rites et cérémonies consacrés, „et pratiqués par les chrétiens des premiers siècles, et „conservés sans interruption depuis notre Seigneur jus„qu'à ce jour.

„En foi de quoi, j'ai signé le présent, ce 4 mai 1831. „L'abbé CHATEL, prêtre, fondateur de l'église catholique „française, approuvant six renvois marginaux et trois mots „rayés nuls.

zurück, oder schlossen sich an die Tempelherrn an, die nun nicht versäumten, diese Gelegenheit wahrzunehmen, um sich zu verstärken. J. B. L'Hote und F. J. Reb, zwei durch ihren unredlichen Charakter nicht minder wie durch ihre schmähliche Unwissenheit und verworfenen sittlichen Wandel berüchtigte Priester des Chatelschen Cultus, wurden demnach in der Mitte März d. J. zur bischöfl. Würde erhoben; ersterer zum Bischof von Nancy mit dem Charakter des Coadjutors von der Lorraine, letzterer zum Synodalbischof von Limousin. Beide Bischöfe erließen in gleicher Zeit Pastoralschreiben an

---

„Je declare adhérer entiérement et sans réserve à l'écrit „d'autre dart. L'abbé AUZOU, vicaire général de l'église „catholique française.

„Je déclare adhérer entièrement et sans réserve à l'écrit „d'autre part. L'abbé BLACHERE, vicaire général de l'ég- „lise catholique française.

„Je déclare, etc." (Suivent d'autres adhésions.)

Sur le vu dudit rapport, et après une enquête légale, l'autorité supérieure s'est vue dans la douloureuse nécessité de confirmer la sentence rendue par M. de Jutland. Elle a déclaré vacant le siége de la primatie-coadjutoriale de Gaules, et a chargé, par interim, un des vénérables conseillers apostoliques, de l'administration de la coadjutorerie.

Il a été, en même temps, pris des mesures sévères d'après lesquelles il y a lieu d'espérer que l'Eglise du Christ n'aura plus à gémir sur l'admission d'hommes dont le but serait encore de faire du Temple un bazar, et un théâtre du Sanctuaire.

ihre zukünftigen Diözesanen, in welchen sie mit Chatelscher Frechheit den katholischen Cultus und Klerus angriffen *).

Die Desertionen, welche Chatel erfuhr, nahmen von Tage zu Tage zu. Abbe Auzou, Mitgründer der französischkatholischen Kirche, etwas gelehrter und achtbareren Charakters als deren Chef, trennte sich nun auch von letzterem und ist auf dem Wege in die Pariser Diözese wiederum zurück zu kehren. Entblößt von Hülfsmitteln, verlassen von den Gläubigen, hingewiesen allein auf den geringsten Straßenpöbel und geflohen von eigenen Amtsgenossen, sahe sich nun Chatel in die traurige Nothwendigkeit versetzt, entweder seiner Gaukelei zu entsagen und in die Kirche zurückzutreten oder, was freilich am allerunglaublichsten zu seyn scheint, wiederum mit den Tempelherrn gemeinsame Sache zu machen. Chatel glaubte nun letzteres vorziehen zu müssen und versprach sogleich eine

*) Zufolge Zeitungsberichten soll der Bischof von Limousin wiederum in die Kirche zurückgetreten seyn und gegenwärtig im bischöfl. Seminar Pönitenz machen. Die Gemeinheit und Frechheit dieser französischen Aumoniers ist grenzenlos. Haben sie einen Streit mit dem respektiven Bischof oder wollen sie eine bessere Pfründe erhalten, so gehen sie nur nach Paris, werden hier auf einige Zeit Templer oder Chatellianer und drohen nun ihre alte geistliche Behörde beim Volke zu denunziren und vermeintliche Scandale zu veröffentlichen. Um die Kirche gegen die Verfolgungen jener gottvergessenen Wüthriche zu sichern, suchen würdige Bischöfe diese elenden Wichte durch Versprechungen von Amtsbeförderungen wiederum an sich zu ziehen, die nun alsdann gemein genug sind jene Anerbietungen anzunehmen.

Tempelherrsche Probepredigt zu halten über die Nichtigkeit der Wunder im N. T. insbesondere und in dem heiligen Leben der Geschichte der Menschheit überhaupt, und kündete solche sowohl in Tagsblättern als in öffentlichen Affischen fünfzehn Tage vorher an um so viel wie möglich ein zahlreiches Auditorium zu haben. Doch die Auffoderungen eines solchen Gauklers hatten wenig Erfolg. Die Predigt war auf den 4. July d. J. angesagt. Mit Ausnahme einer geringen Anzahl von Männern vom Fach und Stand verschiedener Confessionen, die sich von der schamlosen Frechheit des Predigers mit eigenen Ohren überzeugen wollten, war das Auditorium wiederum wie immer auf den ausgelassenen Strassen- und Vorstadt-Pöbel von Paris beschränkt, der nun mit allem rauschenden Beifall jene unverantwortlichen Frevel begleitete. Nie war Chatel gemeiner und gottvergessener als hier. Seine Zoten über die Geburt Christi mußten jedes menschliche Gefühl empören und verfehlten sogar nicht die Mißbilligung der Leute vom gemeinsten Schlage zu finden, die nicht selten durch Kopfzeichen oder gar lautes Verneinen öffentlich ihren Unwillen zu erkennen gaben, währenddem andere dem Redner in gleicher Zeit ihre Bejahungen zuschrieen.

Die wiederum angeknüpften Verhandlungen Chatels mit den Templern haben seither keine andere Oeffentlichkeit erhalten. Die Sache liegt der Entscheidung des Ordens vor *).

---

*) In dieser Sitzung soll nun auch über die Art und Weise berathschlaget werden dem Cultus der Tempelherrn mehr Oeffentlichkeit zu geben, da er sich bisher nur auf einige hundert

Die Gräuel und Frevel welche Chatel im Tempel des Herrn verübte, bewog eine Anzahl biederer und frommer Männer, durchdrungen und überzeugt von den Bedürfnissen einer zeitgemäßen Reform in der kath. Kirche, in einen Verein zusammenzutreten, um dem Unwesen des Chatels zu steuern und den Gläubigen wahres Interesse für Religion einzuflössen. Der Verein, der einstweilen den Namen des Christenbundes — Union chrétienne — annahm, sollte für den Augenblick ein Vereinigungsort von Gelehrten, Laien und Geistlichen der K. K. werden, um sich in gemeinsamen Berathungen über die Art und Weise der Verwirklichung einer Reform zu verständigen. An der Spitze dieser Gesellschaft befanden sich Männer von ausgezeichnetem litterarischem Rufe und großer Achtung. Der Verein gewann demnach bald eine allgemeine Aufmerksamkeit. Mehrere anwesende Fremde in Paris vom höchsten Range, namentlich Engländer, bewiesen ihm ein großes Interesse und erblickten in ihm den Anfang einer folgenreichen und heilvollen Reform. Die Mitglieder des Verein suchten sich sofort mit ihnen in nähere Verbindung zu setzen und wandten sich deshalb an Herrn Luscombe, Bischof und Kapellan an der hiesigen englischen Gesandschaft, einen durch seine hohe Wissenschaft wie seinen menschenfreundlichen und religiösen Charakter höchst verehrungswürdigen Mann,

---

Freunde von Paris beschränkt. Man beabsichtet Behuf dessen eine Glaubensbekenntniß Profession de foi aufzustellen, welches, wie mir der Großmeister neulich in seiner naiven Impietät versicherte, ein wenig mehr katholisch — un peu plus catholique werden soll.

Mann, der sich sogleich mit seinem nicht minder hoffnungsvollen Sohn, Diakon der englischen Kirche, auf das zuvorkommendste erbot, der Gesellschaft nützlich zu seyn. In gemeinsamer Berathung mit ihm wurde nun vom Verein am 19. Dezember 1831 eine Art Glaubensformel aufgesezt, und begleitet mit einigen Winken über die Mittel, die Gesellschaft in der Erreichung ihres Zwecks zu unterstützen, dem Druck übergeben in der Form eines vorläufigen Manifests. In gleicher Zeit wandte man sich an mehrere der einflußreichsten Prälaten der hohen englischen Kirche und namentlich an den gelehrten Blomfield, Bischof von London, und den Erzbischof von Canterbury. Beide versicherten, der Gesellschaft sowohl mit ihren Rathschlägen als mit beträchtlichen Geldsummen zu Hülfe zu kommen, und die vorzüglich bestimmt seyn sollten für den Bau eines würdigen Tempels, den der Christenbund mit der englischen Kirchengemeinschaft in Paris gemeinschaftlich errichten sollte, für den Ankauf liturgischer Bücher und vorzüglich für Etablirung eines kirchlichen Journals. Der immer mehr und mehr schwankend werdende politische Zustand Frankreichs und Englands hinderte jedoch die Gesellschaft sich in volle Thätigkeit zu setzen. Die Mitglieder erkannten die vielfachen Schwierigkeiten, die sich ihnen in den Weg legten, und entschlossen einstweilen, in christlicher Ergebenheit zurückzutreten und einer günstigeren Zukunft entgegenzusehen, in der festen Ueberzeugung, daß der Herr schon seine Mitarbeiter finden und einberufen werde zur Aufrechthaltung und Vertheidigung seiner heiligen Kirche, wenn nur der rechte Zeitpunkt herangenaht seyn wird.

Was nun die im Manifest ausgesprochenen religiösen

Grundsätze betrifft, so stimmen sie im Ganzen mit denen der englischen Kirche überein. Der Verein wohl wissend wie wenig Frankreich regen Antheil an religiösen Angelegenheiten nehme, glaubten durch ihr einstweiliges zeitgemäßes Anschliessen an jene Glaubensgemeinde einen sichern und festen Anfangspunkt zu erhalten. Man wollte im Stillen eine Reform hervorbringen, die unterstützt und gerechtfertiget durch gelehrte kirchengeschichtliche Werke und Untersuchungen für beide Kirchen gleich folgenreich werden sollte. Behuf dessen beabsichtete nun auch ebenfalls der Verein seine Arbeiten der gelehrten Commission einzusenden, welche die hohe Kirche Englands unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Canterbury neuerdings einberufen hat, um über einige zeitgemäße Abänderungen im Cultus und in der Disciplin zu berathen. Nach einer gegenseitigen Verständigung mit diesem kirchlichen Gerichtshof wollten die Mitglieder des Bundes ihre Resultate den Bischöfen Frankreichs vorlegen, solche zur Mittheilnahme an jenem christlichen Werk auffodern, und nöthigenfalls sich sogar an das Oberhaupt der Kirche wenden, falls dieses die redlichen Absichten der Mitarbeiter nicht in Zweifel ziehen und verkennen würde. Dann erst, wenn es zu gar keinem Verständniß mit der alten Mutterkirche gekommen wäre, wollte der Verein seinen Weg eingeschlagen und einen Apel an die Nation richten.

Alle religiösen Bewegungen tragen mehr oder minder das Gepräge der Zeit. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, kann man keineswegs in dem Christenbund eine ephemere Reaction des englischen Regierungssystems auf Frankreich vermissen, welches begreiflicher Weise nöthig hat, diesem Land

seinen religiösen Geist mitzutheilen, die Seele seines Staatsmachinism, um solches dauernd an seine Fesseln zu schmieden. Und vielleicht liegt in dieser monstruösen Unternehmung mehr, wie in der mißlichen Lage der Zeitumstände der Grund des frühen Looses, welchem dieser sonst achtbare Reformversuch des Christenbundes sobald anheimfiel.

Die Bestrebungen der Herrn Abbe Oegger, ehemaligen ersten Vikars an der Kathedrale zu Paris und Emile Broussais, Advocat an dem königlichen Gerichtshof hier selbst, Sohn des berühmten Arzts gleiches Namens, zwei durch ihren frommen Charakter achtungswürdige Männer, können mehr nur berührt, als näher beschrieben werden. Beide beschäftigen sich die Lehren Swedenborgs in Frankreich geltend zu machen, und solche zum allgemeinen Glauben der Nation zu erheben. Abbe Oegger hat bereits mehrere Schriften zu dessen Rechtfertigung geschrieben *), und seither immer aber ohne Er-

*) Le vrai Messie, ou l'ancien et le nouveau testament. — Essai d'un dictionnaire de la langue de la nature. — Lettre à M. de Rotschild. Letztere Schrift enthält eine Reihe von Naturträumen, ähnlich denen des Swedenborg, in denen der Verfasser vorgiebt, den heiligen Geist und die apostolische Händeauflegung von Judas Ischariot erhalten zu haben, und schließt daraus die nahe bevorstehende Bekehrung des jüdischen Volks, und daß Judas Ischariot die Hauptperson in der Lebensgeschichte Jesu sey. Vor Kurzem ließ der Verfasser eine Rechtfertigung seiner religiösen und philosophischen Ueberzeugungen erscheinen: lettre à M. Le Ministre de l'instruction publique et des cultes sur quelques nouvelles questions de philosophie.

folg von der Regierung einen Tempel nachgesucht, um den Cultus nach seiner religiösen Ueberzeugung auf den Grund der Swedenberg'schen Lehren einzurichten. Ob und wie weit das frivole Frankreich fähig und geneigt seyn möchte, sich zu diesem ernsten Mysticismus zu erheben, dürfte eine Frage seyn, welche die Herrn Degger und Broussais vor allem beschäftigen sollte.

Paris, den 29. Juli 1832.

Dr. Augustin Theiner.

II.

Recensionen.

Lehrbuch der Moraltheologie. Von Heinrich Schreiber, Doctor der Philosophie und Theologie, Großherzogl. Badischen Geistl. Rathe, öffentlicher Professor der Religionslehre und Moraltheologie an der Albert-Ludwigs-Hochschule zu Freiburg ꝛc. ꝛc. Erster Theil. Freiburg im Breisgau. Friedrich Wagner, 1831. VIII. und 319 S.

Ueber den Begriff der Moraltheologie und ihre Stellung zur philosophischen und christlichen Sittenlehre erklärt sich der Herr Verfasser in der Einleitung, S. 2. §. 2. ff. also: „die logische (wissenschaftliche) Bedeutung des Wortes Moral bezieht sich auf das menschliche Streben und dessen Gesetze an und für sich, abgesehen von den zufälligen Regeln, welche das Herkommen dafür vorschreibt... Moral als Wissenschaft ist ein Lehrgebäude von Demjenigen, was der Mensch aus sich selbst nach inneren Gesetzen thun und lassen soll. Da wir nun dasjenige, was nach diesen Gesetzen geschehen soll, Pflicht

nennen, so versteht es sich von selbst, daß in diesem Sinne Sitten- und Pflichtenlehre gleichbedeutend sind. Die Wissenschaft der Sitten gründet sich auf die Wissenschaft, welche es mit der Natur des Menschen zu thun hat, auf die Anthropologie. Es läßt sich aber die Natur des Menschen auffassen und würdigen: 1) als eine an sich selbstständige, ihre Gesetze unbedingt (absolut) aus sich entwickelnde und denselben Folge leistende Natur, (welche Gegenstand der philosophischen Anthropologie ist); und 2) als eine, ungeachtet ihrer individuellen Selbstständigkeit, doch mit einem über dieser liegenden Urgrunde (Gott) verknüpfte, daher ihre tiefsten Gesetze aus diesem und der Verbindung mit ihm bedingt (comparativ) entwickelnde und denselben Folge leistende Natur, (welche Gegenstand der religiösen oder theologischen Anthropologie ist). Demnach läßt sich auch die Moral des Menschen aus einem, hieraus hervorgehenden doppelten, philosophischen und theologischen Gesichtspunkte auffassen und würdigen. Der durchgreifende Unterschied zwischen Beiden läßt sich vorläufig durch die Sätze ausdrücken: philosophisch: Mein Wille geschehe (absolut ohne irgend eine höhere Beziehung), theologisch: Gottes Wille geschehe (und der meinige bedingt, insoferne er nämlich in diesem absoluten Willen enthalten ist). Er spricht sich auch eben so entschieden in folgendem Verhältniße aus; philosophisch: Tugend ohne Religion, theologisch: Tugend aus Religion. Die theologische Moral knüpft den bedingten Menschen an seinen Urgrund, an Gott an. Sie setzt daher die philosophische Moral voraus und vollendet sie. Hat der Mensch vorerst physisch und metaphysisch (als Concretum und Ab-

ſtractum, d. h. in der Erſcheinung und nach dem Weſen) ſich ſelbſt aufgefaßt und erkannt; ſo gelangt er auch dazu, in ſich das Ebenbild eines abſoluten Urbildes zu finden. Mit dieſem erwacht in ihm das Bewußtſeyn eines höchſt vollkommenen (heiligen) Weſens, einer unwandelbaren religiös-ſittlichen Weltordnung und Ausgleichung, und ſeiner eben ſo unveränderlichen Beziehung zu Beiden. Die aus dieſer Einſicht und Ueberzeugung gewonnene, religiös-ſittliche Aufgabe iſt nicht mehr eine comparative, ſondern eine abſolute. Sowohl rationell als poſitiv ſetzt ſie ein vorbildliches, und darum ein Erziehungsverhältniß, d. i. eine fortſchreitende Entwicklung des Göttlichen im Menſchlichen durch den Gang der religiös-ſittlichen Weltordnung, feſt; welches ſich hiſtoriſch als Offenbarung, Enthüllung des Urbildes kund gibt. Am reinſten ſpricht ſich dieſes Verhältniß nach beiden Beziehungen, im Chriſtenthum aus; weßhalb auch die theologiſche Moral gewöhnlich für gleichbedeutend mit der chriſtlichen angeſehen wird.“

So gut ſich nun dieß Alles beim erſten Anblicke leſen läßt, ſo ergibt ſich doch bei näherer Betrachtung der Sache, daß mit dieſer Erörterung des Verhältnißes der theologiſchen Moral zur philoſophiſchen und chriſtlichen weder dieſe — die chriſtliche, noch jene — die philoſophiſche, zufrieden ſeyn kann. Zwar ſtellt der Herr Verf. in der Note S. 4. die Philoſophie als rerum humanarum scientia der Theologie als rerum divinarum scientia gegenüber, und bemerkt, daß, wo irgendwo das religiöſe Element der Idee Gottes zum Grunde gelegt ſey, das Begründete dem Gebiete der Theologie an-

gehöre. Aber, wie läßt sich jene Beschränkung des Umfangs der Philosophie auf die blos menschlichen Dinge rechtfertigen? Derjenige, von dem jene Worte herrühren, hat nicht so geschieden, sondern die Philosophie (denn Anderes versteht doch Cicero unter sapientia nichts) rerum divinarum humanarumque scientia genannt. Wie könnte ferner die Philosophie als eine in sich geschlossene Wissenschaft sich geltend machen wollen, wenn ihre Aufgabe nur in einem Gebiete gelöst werden könnte, von welchem sie ausgeschlossen ist? Und so wäre es doch, wenn die Anknüpfung der Begründeten an seinen Urgrund und die Nachweisung des Zusammenhangs zwischen Beiden — offenbar die Aufgabe der Philosophie, wenn man sie anders nicht in der rationellen Landwirthschaft, der Psychologie, oder auch der Logik, empyrischen Psychologie u. dergl. aufgehen lassen will — nicht der Philosophie, sondern der Theologie zugetheilt wäre. Umgekehrt, warum streicht man nicht schon längst in der Metaphysik das Hauptstück von der sogenannten natürlichen Theologie, wenn das Gebiet der Philosophie und Religionslehre auf die hier statuirte Weise geschieden werden muß? Nach dieser ist die Philosophie nichts anderes, als die gemeine und niedrige, jedenfalls unvollendete Anschauungsweise der Welt und des Menschen, welche erst durch die Theologie ihre Erhebung, Verständigung und Vollendung, und darin ihre Wahrheit finden würde. Es verhält sich mit dem aber wohl anders. Die philosophische Moral ist wesentlich auch eine religiöse (in der Sprache des Hrn. Verf. eine theologische), d. h. wo sie die letzten Gründe aller Sittlichkeit erforscht, da tritt sie ins religiöse Gebiet, so wie da, wo sie die Blüthe aller Moralität darstellt, sie kommt

auf den Ursprung und den fortdauernden Zusammenhang des Menschen mit Gott und endet mit dem Benehmen des Menschen gegen und mit Rücksicht auf Gott. Das Verhältniß der philosophischen und religiösen Sittenlehre ist nicht das des Gegensatzes.

Aber auch die christliche Sittenlehre kann mit der Weise nicht zufrieden seyn, wie sie in Obigem aufgefaßt ist. Der H. Verf. nimmt „Göttliches im Menschlichen an, in dem Letzteren das Ebenbild eines absoluten Urbildes (, mit Recht, aber dann sollte man doch meinen, daß auch die res humanae nicht sine divinis, und daher auch die scientia rerum humanarum nicht ohne scientia rerum divinarum sey,). Zur Entwickelung dieses Göttlichen im Menschlichen ist ein Erziehungsverhältniß nothwendig. Dieses ist ihm die Offenbarung, das Christenthum ist die reinste Offenbarung, insofern sich in ihm sowohl die religiös-sittliche Weltordnung, als das Ebenbild Gottes im Menschen am reinsten ausspricht, die Entwickelung des Göttlichen im Menschlichen in ihm am vollkommensten geschieht.“ Freilich ist dieß im höchsten Sinne richtig. Sowohl Gott selbst, als auch das Ebenbild Gottes im Menschen hat sich nirgend so wahr und so vollständig enthüllt, als in der Person, dem Leben und Werke des Stifters des Christenthums, und auf die Anregung und Entwickelung des Göttlichen im Menschlichen haben die Lehre, die Anforderungen, das Beispiel des Herrn und der Seinigen einen Einfluß gehabt, der einzig war, und ist, und bleibt. Aber das ist in ethischer Beziehung nicht das Einzige, nicht einmal das Wichtigste, was Jesus wollte und that. Nicht blos berichtigen, was verfälscht war, anregen, was schlummerte,

und auffrischen, was verbleicht war, wollte der Herr. Er kam zu suchen, was verloren war. Wer die heilige Schrift, wer die Aussprüche des Herrn, wer namentlich den heiligen Johannes und Paulus nicht gewaltsamer Weise verdreht, den Geist nicht verflüchtigt, der in ihren Aussprüchen liegt, nicht blos Floskeln sieht, wo tiefer Sinn ist: dem kann es nicht verborgen bleiben, daß der höchste Zweck und das größte Werk des Herrn in ethischer Beziehung, die Wiedergeburt der Menschheit und die Mittheilung neuer, vor ihm nicht vorhandener, geistlicher Lebenskräfte von oben war und ist. Also nicht Entwickelung, sondern Mittheilung sittlichen Lebens ist der Charakter des Christenthums in ethischer Hinsicht. Und von hier aus, aber auch auf diesem Standpunkte allein, läßt sich über theologische, philosophische und christliche Moral klar und befriedigend sprechen. Zuvörderst erhellt, daß die philosophische, so wie die christliche Moral theologisch, d. h. religiös sind, weil weder diese, noch jene die Construction des sittlichen Lebens ohne Gott grundlegen und ausführen kann. Insofern ist ihr gemeinschaftlicher Gegensatz die naturalistische Moral, jene Auffassungs- und Darstellungsweise der Sittlichkeit, welche zur Quelle einzig die Natur des Menschen und die Geschichte ohne alle Rücksicht auf Gott und die Beziehungen zwischen ihm und dem Menschen, vielmehr mit Ausschließung derselben hat. Die theologische nimmt zu dieser Quelle noch das Göttliche in der Natur und Geschichte, ist aber so lange keine christliche Moral, als ihr Gegenstand und ihre Quelle nicht jenes sittliche Leben ist, welches nur durch Mittheilung jener geheimnißvollen Lebens-

kräfte, welche durch Christus erworben worden sind, und durch seinen Geist fortwährend mitgetheilt werden, möglich ist. So läßt es sich also denken, daß eine theologische Moral die Aussprüche des A. und N. T., das Beispiel und die Anforderungen des Herrn in sich aufnehme (die philosophische als solche, darf sie nicht einmal unbeachtet lassen,) und dennoch keine christliche Sittenlehre im strengen Sinne des Wortes wäre. Damit ist nun auch schon angegeben, in wieferne wir christliche Sittenlehre in unserem Lehrbuche der Moraltheologie zu erwarten haben. Es ist keine christliche Moral in dem vorhin bezeichneten Sinne, sondern eine religiöse Moral mit Hinweisung auf solche Lehren des Christenthums, in welchen dasselbe Begriffe und Ergebniße der religiösen Moral berührt. Dieß findet sich auch durch den ganzen vorliegenden ersten Band bestätigt. Es wird, nachdem das dreifache Verhältniß des sinnlichen und übersinnlichen Seelenlebens, in Unschuld, in Entzweiung, in Heiligung, unabhängig von der Bibel deducirt worden ist, auch die biblische Ansicht darüber beigefügt und daran die christliche Lehre vom Reiche Gottes geschlossen; bei den verschiedenen Seiten und Vermögen des Menschen werden die in der Schrift sie bezeichnenden Ausdrücke beigebracht; es ist in dem Abschnitt von der Freiheit auch die Rede von der biblischen Auffassung und Bezeichnung derselben; bei den verschiedenen Arten von Moralprinzipien wird auch von dem christlichen gesprochen; eben so wird von den Bezeichnungen und Eigenschaften der Tugend und der Bekehrung nach den heiligen Schriften gehandelt. Aber daß die biblische, namentlich die neutestamentliche Ansicht vom

Menschen erhoben und zu Grunde gelegt, die Art und Weise, wie christliches Leben im Menschen entstehe und sich entwickle, sich befestige und vollende, auch wieder hergestellt werde, bezeichnet, daß die Weise, wie beim Werke des Heils, Gott und der Mensch nach christlichen Aufschlüssen zusammenwirken, nachgewiesen würde, davon findet sich nichts. Daraus allein wird es begreiflich, wie der H. Verf. von der Tugend reden kann, ohne von der Taufe zu reden, von der Bekehrung, ohne von der Taufe und Buße eine Meldung zu thun; warum er der Sacramente und namentlich des Sacraments des Abendmahls in der sogenannten Ascetik kaum gedenken und sie in den zweiten Theil verweisen kann, nachdem er sich über dieselben also erklärt: „Es tritt bei ihnen die Feststellung und Bezeichnung der Heilmittel (durch die höhere Sanction), wenigstens für den ungebildeten oder nur weniger gebildeten Menschen schärfer und eindringlicher hervor. Sie sind ferner populär und leicht verständlich (!), regen von Außen an, sind an Zeit und Ort geknüpft, und werden besonders durch die kirchliche Gemeinschaft einem Jeden nahe gerückt. Endlich verflechten sie sich auf die mannigfaltigste Weise mit dem Leben der kirchlichen Mitglieder, und äußern dahin ihren weckenden und aufregenden, oder tröstenden und beglückenden Einfluß." S. 284.

Doch wir nehmen nun unsere Schrift wie sie sich uns gibt, und betrachten sie näher.

In der Einleitung handelt der H. Vf. von dem Begriff der Moral überhaupt und der Moralphilosophie und Mo-

raltheologie insbesondere, vom Verhältniß der leztern zur Religionslehre, Werth derselben, Quellen und Hülfsmittel, Literatur, Eintheilung. Das Uebereinstimmende der Moralphilosophie und Moraltheologie findet er in gemeinsamen Vor- und Grundbegriffen, in einzelnen Pflichten und Beförderungsmitteln derselben, welche sowohl auf philosophischem als theologischem Gebiete erscheinen, in der Beiden nöthigen wissenschaftlichen Methode, S. 7. Recht gelungen ist die Nachweisung des Vorzugs der Moraltheologie 1) in Bezug auf Inhalt, 2) Begründung und Zuverlässigkeit, 3) Vorstellungsart, 4) Antriebe, 5) Unterstützung im Guten, 6) Tugendmittel, 7) Besserung und Beruhigung, 8) Wirksamkeit. Nur was den lezten Punct betrifft, so sagt der H. Vf. S. 9: „Die Moraltheologie verbindet mit der tiefsten Forschung zugleich die gröste Popularität ꝛc.“ Das kann man aber wohl nicht von der Moraltheologie rühmen. Zwar der Vortrag der christlichen Moral in der h. Schrift ist ein unübertreffliches Muster von Popularität, aber die Moraltheologie als Wissenschaft ist nicht mehr und nicht weniger populär als die Moralphilosophie ist, oder doch seyn kann. Von einer Sittenverbesserung, welche die Moraltheologie vorzugsweise herbeigeführt habe, kann eben daher nur sehr uneigentlich gesprochen werden. Das Verhältniß der Moraltheologie zur Religionslehre wird S. 11 dahin bestimmt, daß die erstere den praktischen, das Leben betreffenden Theil derselben, behandle. Treffend wird bemerkt, daß die Trennung der Glaubenslehre und Sittenlehre nur als eine äußerliche und zufällige angesehen werden dürfe, denn „ihre innere und wesentliche Einheit sei eben so unzertrennlich, als diejenige, wel-

che sich zwischen Einsicht und Streben überhaupt dem Wesen nach findet.“ Es läßt sich wohl aus der Wissenschaft selber kein einziger Grund für die bis itzt bestehende Trennung der Disciplinen angeben, und es ist daher als ein Forschritt in der Verständigung über den Begriff derselben anzusehen, daß man neuester Zeit sie im Systeme wieder verbindet.

Wenn übrigens S. 11. der Werth der Moraltheologie auch darin gesehen wird daß sie Haltung und Einheit in den Charakter der Menschen bringe, dem Unheil und Verderben abhelfe, welches der Mensch über sich und über Andere bringt, indem er einzelnen Seiten seines Wesens ein Uebergewicht einräumt und eben dadurch die Haltung in sich verliert, daß sie die reinste und dauerndste Beglückung herbeiführt, und nicht nur die Kunst zu leben, sondern auch zu sterben lehrt; so wird hier der Moraltheologie beigelegt, was nur von der Sittenlehre Jesu, wo und wenn sie befolgt wird, ob man dann Moraltheologie verstehe oder nicht, gilt. Der §. 17. S. 22 bezeichnet die auch im gegenwärtigen Lehrbuche beibehaltene Eintheilung der Moraltheologie in einen allgemeinen und in einen besonderen Theil. Die sogenannte Ascetik nimmt unser H. Vf. in den allgemeinen Theil, zum Unterschiede von Wanker, Geishüttner, Riegler und Anderen, welche sie als einen besonderen Theil der Moral ansehen und behandeln. Nach des Rec. Erachten zeigt aber der Umstand, daß man mit der Ascetik nicht recht zu wissen scheint, wohin ?daß die bisherige Darstellung der Sittenlehre in der Anlageschon einen Fehler habe. Einer Wissenschaft des sittlichen, beziehungsweise christlich-sittlichen Lebens ist ihre Gang nicht freigelassen, sondern vor-

gezeichnet, der Verlauf von diesem bezeichnet ihn; die Epochen in diesem bilden die Absätze in jener. Wie aber das Leben überhaupt, so hat auch das sittliche Leben hauptsächlich drei Perioden, die der Entstehung und Entwickelung, der Bildung und der Befestigung, der Reife und Vollendung. Diese drei Perioden geben der Moral drei Abtheilungen, die sittliche Genetik, die sittliche Ascetik und die sittliche Ethik. Was zum Verständnisse dieser Geschichte und Beschreibung nothwendiges Vorerforderniß ist, als, die Lehre von der sittlichen Natur und den sittlichen Verhältnissen, der Bestimmung, dem Gesetze und Ziele alles sittlichen Lebens ꝛc. mag und soll immerhin in einer Elementarlehre der Sitten oder, wenn man lieber will, in einem allgemeinen Theile vorausgeschickt werden, aber in diesen selbst gehört die Ascetik als solche so wenig, als hinter die Tugend und Pflichtenlehre.

Wir kommen an die Moral selber. Der allgemeine Theil handelt in acht Abschnitten von der Natur des Menschen überhaupt, 1 Abs.; von dem praktischen Seelenleben insbesondere, 2 Abs.; von der Freiheit, 3 Abs.; von Recht, Pflicht und Gesetz, 4 Abs.; von dem Prinzip der Moralth., 5 Abs.; von der Tugend und dem Laster, 6 Abs.; von der Bekehrung und Besserung, 7 Abs.; von der Zurechnung und dem Gewissen, 8 Abs. Zweierlei fällt hier auf; eines, daß die Lehre vom Gewissen ganz an das Ende gesetzt wird. Der Hr. Vf. sagt selber S. 309. §. 165. „Das Gewissen seiner Erscheinung nach spricht sich aus als religiös-sittliche Urtheilskraft.“ Aus welchem Grunde wird nun aber dasselbe in den

beiden ersten Abschnitten übergangen, wo von der sittlichen Natur des Menschen, zu welcher es doch unstreitig gehört, die Rede ist, und sogar noch vor ihm von Verdienst, Schuld, Zurechnung gesprochen? Das Andere ist, daß der siebente Abschnitt eine Geschichte der Bekehrung und Besserung, auch des Rückfalles gibt, ohne daß vorher irgendwo gezeigt ist, wie man tugendhaft, und wie man lasterhaft wird. Rec. sieht dieß für einen Fehler in der Darstellung an. Allerdings ist das erste Wort des Herrn, seiner Vorläufer und seiner Apostel, — thut Busse; aber der Herr und seine ersten Diener sprechen zu einer Welt, die sowohl im Ganzen, als in jedem Einzelnen ihrer Individuen im Argen lag. In einer Moral für Christen aber hat man Menschen vor sich, welche von dem Sündhaften in ihnen durch die Taufe befreit und mit Kräften versehen werden, durch welche sich ein sittlich gutes Leben in ihnen bilden soll; der Proceß, durch welchen hindurch sich dieses gestaltet ist der normale, und muß daher zuerst beschrieben werden, die Sünde ist eben Abfall von diesem Leben und entsteht in Folge einer abnormen Lebensentwickelug, und zur Einsicht in diese gehört die Kenntniß des Verlaufs, durch welchen man tugendhaft wird, voraus.

Der erste Abschnitt handelt von der Natur des Menschen überhaupt. Hier finden wir eine sehr gelungene Unterscheidung von Geist und Körper, Leib und Seele, und eine eben so befriedigende Darstellung des sinnlichen Seelenlebens — als Sinnlichkeit und Verständigkeit, und des übersinnlichen Seelenlebens — als Vernünftigkeit und Frömmigkeit. Wenn es jedoch S. 33 heißt: „Für eine besondere Unterscheidung (der höchsten Stufe des Seelenlebens) dürfte

dürfte vielleicht der Johanneische Ausdruck *Λόγος* geeignet seyn," so ist dagegen zu erinnern, daß Johannes mit seinem *Λόγος* einen Begriff verbindet, welcher an ein Vermögen der menschlichen Seele oder an eine bestimmte Stufe des Seelenlebens nicht von Ferne denken läßt. Im platonischen Sinne etwa, aber nicht im johanneischen möchte der Ausdruck *Λόγος* sich für die Bezeichnung eines Seelenvermögens eignen. S. 34. §. 24. spricht der H. Vf. von den Ideen des Guten und Heiligen, „als welche dem sittlichen Leben überhaupt und dem religiös-sittlichen Leben insbesondere zum Grunde liegen." Mit Recht findet er das Grundmerkmal des Guten in dem praktischen Merkmale der Ausgleichung und Befriedigung, und nennt in der Anwendung auf den Menschen subjectiv gut den, welcher seine Natur mit seiner Bestimmung in Einklang bringt; welcher ist, was er seyn soll; objectiv gut aber das, was seine Natur mit seiner Bestimmung in Einklang bringt, und somit den Menschen in sich ausgleicht und befriedigt. Heilig nennt er den Menschen, der die Beziehung (aller seiner Gesinnungen und Handlungen) auf Gott in sein Streben aufnimmt, und demselben, insofern es schon an und für sich sittlich ist, dadurch den höchsten Charakter des religiös-sittlichen verleiht. Ueber das Verhältniß der sinnlichen und übersinnlichen Natur im Menschen läßt sich unser Lehrbuch S. 38 ff. also vernehmen. Das menschliche Seelenleben läßt sich als Ganzes unter drei Verhältnißen, sowohl speculativ als historisch auffassen, unter dem Verhältniß der Unschuld, der Entzweiung, der Heiligung. Im Verhältnisse der Unschuld entwickeln sich sinnliche und übersinnliche Natur in ursprünglichem Einklang, be-

wußtlos und instinktartig, ohne Ahnung eines in ihnen möglichen Widerstreites, daher auch ohne Einsicht des Guten und Bösen. Im Verhältniß der Entzweiung geräth, was bisher im Seelenleben instinktartig vereinigt war, in Widerspruch; eine sinnliche und eine übersinnliche Natur tritt auseinander. Jede sucht sich als selbstständig und herrschend geltend zu machen; es entsteht ein Kampf zwischen demjenigen, was seyn, und demjenigen, was nicht seyn soll, zwischen Gutem und Bösem, Tugend und Laster, Frömmigkeit und Sünde. — Zerfällt nun der Mensch in sich und mit den Ansprüchen seines Wesens, insofern er sich zum Mittelpunkte seines Daseyns macht (und dazu hat jeder Mensch den Hang); so einigt er sich wieder mit sich, wenn er diese Selbstsucht ablegt und seine Erscheinung in Erkenntniß, Gefühl und Streben an Gott anknüpft." — Rec. zweifelt, ob diese Darstellung des Verhältnißes der sinnlichen Natur zur übersinnlichen unter diesen drei Gesichtspunkten ihrem Gegenstande entspreche; denn betrachtet man den einzelnen Menschen, so wie er sich uns jetzt der Erfahrung gemäß darstellt, oder faßt man die Entwickelung der Menschheit überhaupt unter dem Begriffe eines Individuums derselben in einer Person zusammen: so paßt jene Erörterung nicht ganz. Nehmen wir nämlich den Menschen, wie er der Erfahrung zufolge sich uns zeigt, so ist die Entzweiung nichts weniger als ein wesentliches Moment in seiner Entwickelung und Bildung, sonst müßte es sich bei allen Individuen der Gattung vorfinden. Nun findet es sich zwar auch jetzt noch und überall, daß im Verlaufe der Entwickelung eines jeden Individuums sinnliche und übersinnliche Natur auseinander treten, es regt sich auch in jener etwas gegen diese;

aber damit ist noch keine Entzweiung gesetzt; diese beginnt erst da, wo ein wirklicher Kampf entsteht zwischen sinnlicher und übersinnlicher Natur, „zwischen Gutem und Bösem, Tugend und Laster, Frömmigkeit und Sünde; wo der Mensch in sich selbst zerfallen, bald dem Einen und bald dem Andern das Uebergewicht einräumt; sich Gesetztafeln macht und sie übertritt, zwischen Frevel und Sühne, zwischen dem Reiche der Erde und dem Reiche Gottes schwebt.“ Das Christenthum aber z. B. gibt allen seinen Gliedern eine Kraft, wodurch sie bei gehöriger Erziehung von Seiten der Gemeinde und insbesondere der Eltern, Lehrer ꝛc. und bei treuer Selbstmitwirkung in diese Entzweiung gar nicht verfallen, sondern sinnliche und übersinnliche Natur in steter Harmonie entwickeln, ausbilden und darstellen können. Ja es weist auch in seiner Geschichte nicht wenige Individuen auf, welche von Kindheit, also der Periode der Unschuld, an, dem Guten, der Tugend und Frömmigkeit lebten, und dem Bösen, dem Laster und der Sünde nie verfielen. Darum kann man nicht sagen, daß die Entzweiung ein wesentliches Moment in dem sittlichen Leben jedes Individuums unseres Geschlechtes sey. Ueberträgt man aber den sittlichen Entwickelungsgang der ganzen Gattung auf Eine Person, so kann man auch so das ursprüngliche Verhältniß nicht das der Unschuld nennen. Allerdings lebte der Mensch vor dem Falle insofern ohne Einsicht des Guten und Bösen, als er den Gegensatz desselben noch nicht an sich selbst erlebt hatte. Aber, daß er so wenig vom Gutem verstanden hätte, daß er auch nicht wußte, daß er noch anders handeln könne, als er handelte, davon wissen wenigstens die heiligen Urkunden nichts; sie setzen vielmehr das Gegen-

theil voraus, weil sonst das Verbot für Adam, dem Willen Gottes entgegen zu handeln, gar keinen Sinn hätte. Die Behauptung, der Mensch vor dem Falle habe „bewußtlos und instinktartig das Gute gethan", enthält ohnehin in sich einen Widerspruch, und macht dem göttlichen Unterrichte und der Erziehung, welcher derselbe gewürdiget wurde, wenig Ehre. Ist man aber geneigt, jene biblischen Nachrichten in das Gebiet „der Sage und Dichtung" zu verweisen, und den Widerspruch der früher instinktartig vereinigten sinnlichen und übersinnlichen Natur als ein nothwendiges Moment in der Entwickelung des Menschen anzusehen: so möge man doch einmal aufhören, hier noch von Sünde, Frevel, Laster zu sprechen. Der Mensch thut, was er nicht lassen kann, und auch nicht lassen soll, weil es Gesetz für ihn ist, durch die Entzweiung hindurch zur höheren Einheit fortzugehen. Die Entzweiung mit ihren wesentlichen Folgen, Laster, Sünde, Frevel ꝛc., ist eine viel höhere und vollkommenere Stufe des Seelenlebens, als die Unschuld, und man kann die Zeit, in welcher sich das ganze Geschlecht von Gott entfernt hatte, nicht einmal seine Flegeljahre nennen, außer in einem sehr unschuldigen Sinne.

Der zweite Abschnitt handelt von dem praktischen Seelenleben insbesondere; von dem Strebetrieb mit seinen Triebfedern und Beweggründen; von den verschiedenen Stufen des Strebens, nämlich von dem sinnlichen Streben — Naturtrieb; dem verständigen Streben — Begierde; dem vernünftigen Streben — Wille; dem religiösen Streben — Liebe; und von einschlagenden sittlichen Begriffen: eine recht gut gear-

beitete Partie des Lehrbuchs. Wenn es übrigens S. 55. heißt: „der Tugendhafteste und Frömmste hat am meisten Charakter; bisweilen gränzt er, (wie z. B. in einzelnen Aposteln, noch mehr in ihrem Meister) an eine ideale Vollkommenheit," so rührt das Auffallende dieser Stelle, insoferne sie sich auf den Herrn bezieht, wohl blos vor der unzeitig angebrachten grammatischen Figur des Zeugma in dem „gränzen" her. Außerdem ist die Behauptung S. 61. „die Sprüchwörter im Munde des Volkes sind es vorzüglich, welche den Keim des religiös-sittlichen Lebens in den untern Ständen ersticken" nicht frei von Uebertreibung.

Im dritten Abschnitt kommt unser H. Verf. auf den wichtigsten Artikel der Elementarlehre der Moral, auf die Freiheit. Wir geben zuerst die Grundzüge seiner Theorie, und dann unsere Beurtheilung. Das Wesen des Seelenlebens besteht in Selbstständigkeit, d. i. darin, daß die geistige Kraft in sich selbst (dem Menschen) und in ihrem Verbande mit der Urkraft (Gottes) den Grund ihres Seyns und ihrer Entwickelung findet. — Da diese Selbstständigkeit das Wesen der geistigen Kraft überhaupt ausmacht, so bezieht sie sich naturgemäß auch auf alle Seiten dieser Kraft, auf die theoretische (in Forschung und Erkenntniß), auf die ästhetische (in Phantasie und Gefühl), und auf die praktische (in Thätigkeit und Streben). — Gewöhnlich aber wird die Freiheit im engern Sinne genommen, nämlich als Selbstständigkeit, insoferne sie sich im Streben ausspricht, d. i. als Selbstthätigkeit. — Sie ist eine negative, indem ihr Wesen, als solches von dem Causalverbande unabhängig ist, und der Abhängigkeit von

Außen nicht unterliegt; eine positive, indem es in ihrem Wesen liegt, ihr Streben aus sich (dem eigenen Trieb gemäß) anzufangen, selbstständige praktische Reihen hervorzubringen, und damit den naturnothwendigen Gang der Erscheinungen nach jeder Richtung zu durchkreuzen. Da aber der tiefste Trieb in dem Menschen auf die Realisirung des an sich Guten und Heiligen gerichtet ist: so kann auch die Freiheit, ihrem Wesen nach, nicht in der Möglichkeit zwischen Gutem und Bösem zu wählen, sondern nur in idealem Selbststreben für das Gute und Heilige bestehen. — Die Freiheit kann nicht bewiesen, aber erwiesen werden, aber eben die erwiesene Freiheit ist fester begründet als eine bewiesene..... Obgleich die Freiheit von transcendentaler Seite ein unbedingtes Aufstreben zum Reinmenschlichen und Göttlichen ist, und von dieser Seite nur als Liebe und Wille zu dem an sich Guten und Heiligen aufgefaßt werden kann; so entwickelt sie doch von psychologischer Seite einen sehr verschiedenen Charakter, indem sie hier in die Reihe der Erscheinungen eintritt, und sowohl durch deren Gesetze als zufälliges Zusammentreffen modificirt wird. Was an sich über Zeit und Raum und den Causalnexus des Denkens erhaben ist; wird nun eben dadurch bedingt und unsicher, wird entwickelt oder unterdrückt.... Das Wesen der Selbstthätigkeit bleibt zwar unverändert dasselbe, aber ihre Erscheinung wird in den Kampf äußerer Kräfte hineingezogen, gegen welche sie sich entweder behaupten oder von welchen sie besiegt werden kann. Geschieht das Erstere, so bleibt sie sich selbst und ihrer Bestimmung getreu; geschieht das Letztere, so geräth sie in Widerstreit mit sich und mit ihrer Bestimmung. Es entsteht daher hier eine Wahl, und insoferne

die Freiheit erscheint, spricht sie sich nicht mehr unveränderlich als Liebe und Wille für Gutes und Heiliges, sondern veränderlich als Willkühr für dieses oder das Böse und die Sünde aus."

Der H. Verf. hat bei seiner Lehre von der Freiheit einen Grund und Boden gewonnen, auf welchem allein man auf sichere Resultate gelangen kann. Vortrefflich ist es, daß er an die Spitze den Satz stellt; Freiheit und Selbstbewußtseyn und Wesen des Seelenlebens sind Eins und Dasselbe. Denn das Wesen des Seelenlebens besteht eben in Selbstständigkeit, und die Freiheit beweisen, heißt, sie schon voraussetzen, weil es ohne Freiheit auch kein Selbstbewußtseyn, und damit keinen Beweis gäbe. Eben so vortrefflich ist die andere Behauptung, daß Freiheit und Selbstständigkeit auf alle Seiten der geistigen Kraft, auf das Erkennen und Fühlen so gut, als auf das Streben sich beziehe. Denn, wenn Freiheit etwas ist, so ist sie eben jene unvertilgbare Beschaffenheit des menschlichen Wesens, kraft welcher nichts, keine Vorstellung, keine Empfindung und keine Begierde, nichts überhaupt von dem, was an und in ihm vorgeht, sein Gedanke, sein Gefühl und sein Begehren ist, es sei denn, daß er es als solches anerkannt und gesetzt hätte durch eine That, die rein aus seinem eigenen Ich hervorgegangen. Wer aufmerksam auf sein Inneres ist, dem kann es nicht entgehen, daß so manche Vorstellung in seinem Gemüthe auftaucht, manche Empfindung in ihm vorkommt, manches Begehren sich reget, das ihm, als sein Eigenthum gar nicht gehöret, bis er dasselbe festhält, es als das Seinige anerkennt, und als mit dem Seinen mit ihm waltet. Darum ist eben der Unglaube, zunächst reine Ver-

standessache, auch zurechenbar, und Unreinheit — Sünde. Es ist ein uralter Mißverstand und Mißgriff der philosophischen, wie der theologischen Moral, daß sie die sittliche Freiheit blos auf den Willen bezog, der sich an der Freiheit selbst dadurch gerächt hat, daß diese eben von diesem Standpunkte aus geläugnet wurde. Es war nämlich von dieser Beschränkung der Freiheit auf den Willen nur ein kleiner Schritt dahin, beide zu identificiren; weil aber der Wille offenbar nicht anders kann, als nach dem Ausschlag der überwiegenden Gründe sich entscheiden, so ist der Determinismus dem, der die Freiheit mit dem Willen identificirt, unwiderlegbar. Unser H. Verf. war auf gutem Wege, sich von dieser unvollkommenen und gefährlichen Ansicht zu befreien. „Der Denker und Dichter, sagt er, ist nicht weniger frei als der Handelnde, und Wissenschaft, Kunst und Geschichte haben dasselbe Grundmerkmal absoluter Selbstständigkeit." Aber er bleibt auf halbem Wege stehen, und lenkt in eine Bahn ein, in der er auf Klippen stößt, an welchen seine Freiheitstheorie in Trümmern geht. Der erste Fehltritt ist der, daß er S. 76. sich dennoch auch mit der Ansicht vereinigt, nach welcher die Freiheit nur im Streben sich ausspricht. Er unterscheidet die Freiheit in diesem Sinne als Selbstthätigkeit von der Freiheit im weiteren Sinne als Selbstständigkeit. Alsbald aber folgt ein zweiter folgenreicherer Fehlschritt, eigentlich Sprung: „Es liegt im Wesen der Freiheit (im engeren Sinne), ihr Streben aus sich (dem eigenen Triebe gemäß) anzufangen. Da aber der tiefste Trieb in dem Menschen auf die Realisirung des an sich Guten und Heiligen (im Willen und in der Liebe) gerichtet ist: so kann auch die Freiheit ihrem Wesen nach, nicht in der Möglichkeit

zwischen Gutem und Bösem zu wählen, sondern nur in idealem Selbststreben bestehen.“ Hier wird die Freiheit nicht nur auf den Willen beschränkt und mit demselben identificirt, sondern es wird auch eine Beschaffenheit des Strebevermögens von bestimmtem Inhalte (der sittlich-gute, religiös-sittlich-gute Wille) für die Freiheit ausgegeben. Aber was berechtigte hiezu? Die dialektische Folgerichtigkeit in der Argumentation nicht; eben so wenig das Wesen der Freiheit selber. Allerdings kommt jener Wille und Liebe des Guten und Heiligen nicht ohne Freiheit zu Stande, und kann auch nicht ohne des Menschen freie That fortbestehen. Aber die Freiheit selbst ist für sich weder gut, noch bös, hat überhaupt für sich keinen materiellen Inhalt, sondern ist nur wesentliche Form des menschlichen Geistes, welche erst durch eine bestimmte Beschaffenheit der menschlichen Erkenntniß-, Gefühls- und Willensseite eine bestimmte Farbe annimmt. Doch die Unhaltbarkeit dieser Ansicht ergibt sich aus dem, was unser Lehrbuch über die Freiheit weiter lehrt, selber. Von der Freiheit in der eben angefochtenen Bedeutung, nach welcher sie ist unbedingtes Aufstreben zum Reinmenschlichen und Göttlichen, Liebe und Wille zu dem an sich Guten und Heiligen, und welche auch absolute oder transcendentale Freiheit genannt wird, wird S. 85 ff. die psychologische Freiheit, die Freiheit in der Erscheinung unterschieden. „Die psychologische Freiheit, oder die Freiheit in der Erscheinung ist nicht unveränderliche Liebe und Wille für Gutes und Heiliges, sondern veränderliche Willkühr für dieses oder das Böse und die Sünde.“ Rec. hat schon im Voraus einen Verdacht gegen alle dergleichen subtile Distinctionen und ihre die Klarheit und Bestimmtheit des Begriffs verschmähende

Benennungen, und so viel er im vorliegenden Falle von der transcendentalen Freiheit versteht, ist die bei ihr gemachte Unterscheidung nicht geeignet, seinen Verdacht überhaupt, oder doch für den vorliegenden Fall zu beschämen. Oder was soll man sich unter der transcendentalen Freiheit denken? „Ein Aufstreben zum Reinmenschlichen und Göttlichen, das an sich über Zeit und Raum und den Causalnexus des Denkens erhaben ist?" Rec. gesteht, daß er für etwas, was ein menschliches Vermögen seyn soll, und doch über Zeit und Raum und den Causalnexus des Denkens erhaben ist, weder Anschauungsformen noch Denkgesetze hat, daß jenes also für ihn ein non ens ist. Wo ist ferner ein Gesetz und wo ein analoger Fall, nach welchem eine Kraft solche Erscheinungen zu Tage fördern könnte, die ihre Natur und ihr Wesen nicht nur verhüllen, verläugnen, sondern demselben geradezu widersprechen könnten? Solcher ungerathener, entarteter, ja monströser Kinder Erzeugerin wäre aber die Freiheit, wenn sie, die nach der Annahme ihrem Wesen nach nur Gutes und Heiliges lieben und wollen kann, in der Erscheinung als Bosheit und Sünde sich darstellen könnte. Und endlich ist denn Liebe und Wille des Reinmenschlichen und Heiligen wirklich etwas so transcendentales, daß es gar nicht in die Erscheinung treten kann? etwas, was sich der psychologischen Betrachtung und Erforschung des Gemüthes nicht zeigte, nicht selber etwas Psychologisches? Ich dächte, wir ließen es am besten bei der psychologischen Freiheit, d. h. bei jener, welche der Mensch nach unwidersprechlichen Erscheinungen und Thatsachen des Bewußtseyns besitzt. Sie reicht, wenn sie nur richtig und vollständig aufgefaßt wird, für die

ganze sittliche Bestimmung und für alle sittliche Bedürfniße des Menschen zu, und ist eine so köstliche Gabe des Himmels, daß auch die transcendentalsten Benennungen dennoch nicht hinreichen, ihren unendlichen Werth zu bezeichnen. Jedoch hören wir weiter, wie unsere Freiheitstheorie noch einem Capitalexcesse doch wieder auf besseren Weg kommt. Das Gegentheil von Freiheit ist Unfreiheit, von transcendentaler Freiheit, transcendentale Unfreiheit. Wo, und so lange transcendentale Unfreiheit ist, da kann transcendentale Freiheit nicht seyn. Dieß bedarf wohl keines Beweises. Transcendentale Freiheit ist nach dem H. Verf. Liebe und Wille des Guten und Heiligen; transcendentale Unfreiheit kann gleichfalls nach seinen eigenen Worten nur in religiös-sittlicher Entwürdigung des Menschen, n Haß und Entäußerung, in Entzweiung mit Gott und mit sich selbst bestehen. Da aber Letzteres in den Menschen eintreten kann, und leider oft genug eintritt, so kann, wo transcendentale Freiheit war, transcendentale Unfreiheit eintreten, d. h. die transcendentale Freiheit verloren gehen; wie denn der H. Verf. S. 108. mit dürren Worten sagt: „da die transcendentale Unfreiheit nur durch selbstbewußten Mißbrauch der Freiheit herbeigeführt werden kann ꝛc.“ Man traut aber kaum seinen Augen, wenn man auf derselben Seite 108. mit gesperrter Schrift die Worte liest: „da die Freiheit in diesem Sinne (d. h. als transcendentale, absolute) zum Wesen des Menschen gehört, und dieses selbst nicht mehr seyn würde, wäre sie nicht: so folgt, daß die Freiheit, als transcendentale Selbstthätigkeit nicht nur nicht verloren gehen, sondern, daß es auch keinen ihr widerstreitenden Zustand geben kann, in welchem sie für denjenigen, welcher Selbstbewußtseyn

besitzt, nicht vorhanden wäre. Auch der verstockte Bösewicht ist sich ihrer bewußt, und sein Inneres sagt ihm, daß er anders hätte handeln sollen, und daß er ein Feind Gottes und der Menschheit ist. Es kann also von transcendentaler Unfreiheit nicht im eigentlichen Sinne (ist das etwas anders, als eine manierliche Retractation?) die Rede seyn; der Mensch verliert nämlich nie die absolute Möglichkeit, die Entzweiung zu entfernen und sich zu bessern." Man sieht, der H. Verf. versteht hier unter transcendentaler Freiheit etwas Anderes, als Liebe und Wille fürs Gute und Heilige, denn sie bleibt auch noch, wo jene fehlen; er versteht darunter das Bewußtseyn, einziger Urheber seiner eigenen Gedanken, Gefühle und Handlungen, als solcher zu seyn; und daran hat er volles Recht.

Wenn der Herr Verf. ferner die Möglichkeit der psychologischen Unfreiheit S. 107. daher leitet, daß die psychologische Selbstthätigkeit, wie jede erscheinende Kraft, nicht nur der Modification und Beschränkung durch andere Kräfte, sondern auch der Aufhebung durch dieselben unterliege: so wird dafür nach dem Bisherigen besser gesagt werden können, daß die Freiheit überhaupt unverlierbar sei, daß aber in den Organen des Erkennens, Fühlens und Strebens, Störungen und Verderbnisse eintreten können, welche sie der Botmäßigkeit der freien Selbstbestimmung ganz oder theilweise, auf längere, oder kürzere Zeit, oder auf immer in der Art entziehen, daß es gar nicht von der Selbstthat des Menschen abhängt, was gedacht, gefühlt und gewollt werden solle, oder nicht. Der geistige Organism in dieser Störung ist in einem solchen Mißverhältniß zur Freiheit, daß er gar

nicht mehr das Gebiet und Organ dieser seyn kann, und daher der Mensch selbst das Bewußtseyn seiner Freiheit verliert, weil sein Erkenntnißvermögen nicht mehr im Stande ist, dieselbe zu reflectiren und im Begriffe vor das Selbstbewußtseyn zu bringen.

Was der H. Vf. von dem Einfluß der Erkenntniß, der Phantasie und des Gefühls, des Gemüthes, der Gesundheit und Krankheit, des Naturells und Temperaments, des Geschlechtes, Alters, des Klima's und der Lebensart, des Volkes und der Nation, endlich des Zeitgeistes auf die Selbstthätigkeit (besser den geistigen Organismus in sittlicher Hinsicht); sodann über die allgemeinen Ursachen und Verhältnisse der Unfreiheit, über die besonderen, zurechenbaren und nicht imputabeln Ursachen der psychologischen Unfreiheit, endlich über die Versuche und Mittel zur Wiederherstellung der verlorenen psychologischen Freiheit sagt, zeugt durchgehends von dem Fleiße und Belesenheit, und fast durchgehends von Unbefangenheit und richtigem Blicke des H. Vf.; namentlich enthalten S. 111 ff. sehr schätzbare Notizen über die Ursachen der psychologischen Unfreiheit. Was aber S. 116 f. über die Dämonischen des N. T. und ihre Heilungen durch den Herrn gesagt wird, bedarf einer theilweisen Berichtigung. Der H. Vf. scheint die Dämonischen des N. T. für lauter Seelenkranke zu halten. Dagegen spricht aber der bei Matth. 12, 22 ff. erzählte, und ähnliche Fälle; hier heilt nämlich Jesus einen Dämonischen, der blind und stumm war, daß er wieder redete und sah. Richtig ist nur so viel, daß die im N. T. vorkommenden sogenannten dämonischen Krankheiten entweder durch eine besondere Heftigkeit, oder Seltenheit, oder durch eine nament-

lich für jene Zeiten schwierige Auffindbarkeit der natürlichen Ursachen sich auszeichnen. Wenn es ferner heißt: „Das Mittel dessen er sich zur Heilung bediente, war psychologisch am tiefsten aufgegriffen;... es ist nämlich von seiner Seite das unbedingte Vertrauen, daß er mit der ihm als Messias verliehenen Kraft den Kranken heilen werde, und von Seite des Kranken das gegenseseitige unbedingte Vertrauen, daß kein Dämon es vermöge dem Messias, auf dessen Befehl Widerstand zu leisten," so ist dagegen zu bemerken, daß dieses „psychologische Mittel" es so wenig war, womit der Herr die Dämonischen heilte, als er damit den Seesturm stillte, und Todte erweckte. Nicht das Vertrauen, daß er heilen werde, war es, womit er heilte, sondern seine göttliche Kraft selber war es, wodurch er heilte, und auch in dem Kranken war das Vertrauen nicht Mittel, sondern nur öfters (nicht immer) Bedingung der Heilung.

Ueber den vierten Abschnitt, in welchem von Recht, Pflicht und Gesetz, und den Collisionen der Rechte, Pflichten und Gesetze gehandelt wird, glaubt Rec. genug zu sagen, wenn er erklärt, daß man das hieher Gehörige besser, als bei vielen Anderen zusammengestellt findet, und daß besonders die Lehre von den Collisionen gelungen ist. Ob der Rechtsgelehrte unserm H. Vf. zugeben werde, daß der „bekannte Rechtssatz: Volenti non fit injuria, den listigen Verführer berechtige (im Gegensatz von Befugniß und Pflicht), S. 124. bezweifelt Rec., eben so, ob von religiös-sittlichem Gesichtspunkt der Grundsatz gelten müsse, auf einen Beschädiger nur durch Belehrung, Ermahnung und Warnung einzuwirken, und Anwendung des Zwanges so lange nicht

eintreten zu lassen, als nur immer eine religiös-sittliche Möglichkeit vorhanden ist, daß der Beschädiger sich durch eigene Selbstbestimmung bessere." S. 131 f. Die auffallende Aeußerung S. 145 f. „Christus spricht sich zwar sehr entschieden für die Beibehaltung des alten Gesetzes aus; aber er setzt sich dessen ungeachtet bei vorkommenden Gelegenheiten über dasselbe hinweg," hätte bei einer näheren Bestimmung des Sinnes, in welchem er dasselbe aufhob, und bei näherer Betrachtung der Fälle, in welchem er sich scheinbar über dasselbe hinwegsetzte, dem H. Vf. nicht entschlüpfen könn Wenn es so wäre, wie die Worte hier lauten, wie hätte der Pharisäer darüber tadeln dürfen, daß sie schwere und unerträgiche Lasten zusammenbinden und sie der Leute Schultern aufbürden, selbst aber sie mit keinem Finger berühren? Matth. 23, 4.

Der fünfte Abschnitt enthält eine ausführliche Untersuchung über das Prinzip der Moraltheologie. Wir geben auch hier die Theorie unseres Lehrbuches zuerst im Auszuge, und lassen die Bemerkungen darüber folgen. „Will die Moraltheologie den Ansprüchen der Wissenschaft Genüge leisten, und als ein in sich abgeschlossenes Lehrgebäude (System) mit dem Umkreise religiös-sittlicher Verpflichtungen bekannt machen, so hat sie einen höchsten constitutiven Grundsatz, einen Ursatz, zugleich das Eine und höchste Urgesetz aufzustellen, in welchem alle einzelnen Bestimungen, als in einem Mittelpunkte so enthalten sind, daß dieselben mit innerer Wahrheit und äusserer Leichtigkeit der Schlußfolge aus ihm abge-

leitet werden können. S. 156. — „Arten der Moralprinzipien sind 1) Constitutive und regulative. Das constitutive Prinzip giebt die höchste unmittelbare Erkenntniß an, auf welcher eine Wissenschaft beruht; das regulative gibt nur das allgemeine Gesetz für die Anordnung derselben. 2) Rationale und Positive. Rationale Prinzipien sind constitutiv und geben demnach eine unmittelbare Einheit und Nothwendigkeit der Erkenntniß. Positive Prinzipien sind regulativ, und gehen, wie alles Historische von einer mittelbaren Einheit und Nothwendigkeit (der anerkannten höhern Autorität) aus... 3) Materiale und formale... Der Weg zur Auffindung eines constitutiven Prinzips der Moraltheologie ist der psychologische. Die unmittelbare Wahrheit muß nämlich in dem Wesen des Menschen ideal erkannt, und in den Erscheinungen seines Strebens real nachgewiesen werden. Die hiezu geeignete Methode ist die analytische... Von einem constitutiven Prinzip der Moraltheologie verlangen wir folgende Eigenschaften. 1) Es drücke eine praktische Vorstellung aus. 2) Es beziehe das Menschliche auf das Göttlich. 3) Es sei wirklich das oberste, höchste, und als solches unmittelbar gewiß, daher keines Beweises bedürftig. 4) Es sei Eines. 5) Es sei evident. 6) Es sei allgemein. 7) Es vereinige die materialen und formalen Anforderungen in sich, bezeichne nicht nur das Was, sondern auch das Wie des religiös-sittlichen Kanons. 8) Es sei der Maßstab für jedes historische und positive Prinzip." S. 159—162. „Die höchste Aufgabe ihres Prinzips löset die Moraltheologie auf einem doppelten,

d. i. auf einem unmittelbaren (natürlichen, rationellen), und auf einem mittelbaren (historischen, positiven) Wege. Es versteht sich hiebei von selbst, daß nur das auf ersterem Wege gefundene Princip ein constitutives ist, die auf lezterem Wege gefundenen Principien aber blos als regulative zu betrachten sind. Wir haben nämlich durch die psychologische Untersuchung der menschlichen Natur (§. 18 ff.) die Ueberzeugung gewonnen, daß sich darin nicht nur die specielle Idee des Guten in Bezug auf menschliches Streben (§. 24.); sondern auch die Centralidee des Heiligen in Bezug auf die Verbindung des Menschlichen mit dem Göttlichen ankündet und ausspricht. Ferner, daß nur durch die Verwirklichung dieser Idee, die höchste und reinste Ausgleichung in dem Menschen, mit der Heiligkeit auch die Seligkeit gewonnen wird. Endlich, daß der Mensch durch den tiefsten, eben so erleuchteten als würdigen und freien Trieb seiner eigenen Natur, d. i. durch die reinste und freudigste Liebe, sich aufgefordert und gedrungen fühlt, diese Idee und mit derselben die ihr entsprechende Ausgleichung in das Leben zu rufen. Fassen wir nun diese aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgegangenen Momente zusammen; so bestehen sie

Objectiv und material:

1.) In absoluter religiös-sittlicher Vollkommenheit, d. i. in Heiligkeit und da diese nur in Gott objectiv ist, im Wesen Gottes als der höchsten Heiligkeit.

2.) In absoluter religiös-sittlicher Ausgleichung, d. i. in Seligkeit; nnd da diese nur mit der

absoluten Vollkommenheit, also mit Gott vereinigt gedacht werden kann, in Seligkeit in Gott oder Gottseligkeit.

Subjectiv und formal:

Im erleuchtetsten, würdigsten und freiesten Aufstreben zu dem so eben bezeichneten höchsten Objecte, d. i. in absoluter (Gottes- und Menschen-) Liebe.

Das unmittelbare (natürliche, constitutive) Prinzip der Moraltheologie würde diesem nach so lauten:

Material.

Heilig und selig (oder im Heiligen, d. i. in Gott selig, kürzer: gottselig).

Formal.

In Liebe." S. 186. 187.

Von den „mittelbaren (positiven) Prinzipien der Moraltheologie" hebt der H. Vf. das des Judenthums und jenes des Christenthums heraus. „Das Moralprincip des Judenthums lautet:

Material:

Sei Jude.

Formal:

Nach dem strengen Gesetze, als Leib- und Geisteseigener (Knecht) Jehova's.

Das Moralprincip des Christenthums lautet:

Material:

Sei Christ.

Formal:

In Gemeinschaft der Liebe als freies Kind Gottes." S. 162 — 194.

Der Herr Verf. hat in seinen früheren Schriften unbestreitbare Beweise geliefert, daß er die Gabe einer klaren und verständlichen Darstellung besitze. In der vorliegenden vermißt man dieselbe häufig und namentlich der Abschnitt von dem höchsten Moralprincip steht der Abhandlung des H. Prof. über „das Princip der Moral (Karlsruhe und Freiburg 1827) in der gedachten Beziehung weit nach. Schon in den ausgehobenen Stellen werden die Ausdrücke, mittelbar und unmittelbar, ideal und real, absolut, objectiv und subjectiv ꝛc." in Verbindungen gebraucht, wo man nur errathen kann, was damit gemeint seyn könne. Aber es kommen auch zusammenhängende Sätze vor, deren Sinn Rec. nur durch eine Art von Wahrscheinlichkeitsrechnung — und auch so nur — approximative aufgefunden zu haben gesteht. Bei Stellen, wie z. B. folgende: „Der Gegensatz, welcher sich auf philosophischem Gebiete zwischen formalen und materialen Principien ergiebt, läßt sich auf diesem Gebiete nicht ausgleichen. Stets wird sich eine unendliche Kluft zwischen dem bedingten Inhalt und der unbedingten Form (?!) herausstellen... Was durch die philosophische Moral nicht bewirkt wird, geschieht durch die theologische Moral. Fehlt der sinnlichen Natur des Menschen das absolute Seyn (Roumenon), und seiner vernünftigen Natur das comparative Daseyn (Phänomenon), und sind sie also unter sich in einem durchgreifenden Gegensatze befangen: so vereinigen sie sich doch in einem Dritten, nämlich in dem Urbilde Gottes, welcher sich in Natur und Geist gleich-

mäßig entwickelt. Wie nun zwei mathematische Größen, welche gleichmäßig in einer Dritten enthalten sind, auch unter sich übereinstimmen; so diese zwei (wie man sie nennen kann,) moralische Größen (??). Was sich im Menschlichen (sofern dieses abgesondert für sich betrachtet wird,) als Seyn und Erscheinung feindlich (?) gegenübersteht; findet seine vollständige Ausgleichung, sobald das Menschliche auf das Göttliche bezogen wird", hat Rec. irrationable Reste nicht wegbringen können.

Was sodann die Theorie vom Princip der Moraltheologie ihrem Jahalte nach betrifft, so müssen wir gleich bei dem Begriffe desselben verweilen. Der H. Vf. versteht darunter den „höchsten constitutiven Grundsatz (Ursatz), zugleich das Eine und höchste Urgesetz, in welchem alle einzelnen Bestimmungen, als in einem Mittelpunkte so enthalten sind, daß sie aus ihm abgeleitet werden können." Aber — gestehen wir es nur unverholen, daß es ein Princip in diesem Sinne für keine Wissenschaft, und also auch für die Moral nicht gebe. Denn, um bei der leztern stehen zu bleiben, wie vermag z. B. der Herr Vf. aus seinem eigenen Princip: Werde heilig und selig in Liebe, die Ehestandspflichten, die Pflichten gegen die niedere Schöpfung ꝛc. abzuleiten? Allerdings nämlich wird derjenige, der heilig und selig in Liebe zu werden sucht, auch im Ehestande und gegen die vernunftlosen Geschöpfe sich sittlich-gut benehmen, aber wie er dieß in den einzelnen Vorkommenheiten zeigen, wie er in den einzelnen Fällen pflichtmäßig handeln wird, der läßt sich, eben weil diese mit dem sogen. Princip selber nicht gegeben sind, aus diesem allein

auch nicht ableiten. Das pflichtmäßige Verhalten des Menschen und Christen stellt sich mir nur so dar, daß ich die sittliche Grundgesinnung derselben zuerst erforsche und dieselbe in allen den Verhältnissen und Lagen denke und betrachte, in welche er kommt und kommen kann. Darum behauptet Rec., daß sich der „Umkreis religiös-sittlicher Verpflichtungen" aus einem „höchsten Grundsatz, Ursatz, zugleich Urgesetz" gar nicht ableiten, sondern nur vermittelst des Princips erkennen lasse. Dieß führt uns zu einer anderen Bemerkung. Das Wort Princip gehört in unserer Literatur zu denjenigen Ausdrücken, welche ihrer Bequemlichkeit wegen überall wohl gelitten und viel gebraucht sind, weil man so Vielerlei damit bezeichnen kann, wofür man eben keinen passenden Ausdruck findet. So bezeichnet man durch Princip nun auch in der Moral bald die sittliche Bestimmung, bald das oberste Gesetz, bald den höchsten Beweggrund, bald die innere sittliche Gesinnung, bald die oberste und wichtigste Pflicht, bald die sittliche Grundkraft, bald mehrere dieser Dinge, nicht selten sie alle zugleich. Auch unser H. Vf. verlangt vom Princip, daß es eine unmittelbare, keines Beweises bedürftige, Wahrheit enthalte, daß es alle moraltheologischen Gesetze umfasse, daß es das höchste Was, Wie und Warum bezeichne ꝛc. Welche Verwirrungen und Mißverständnisse durch ein solches Verfahren in die Wissenschaft kommen müsse, sieht man leicht ein, und man darf nur mehrere der vorhandenen Lehrbücher der philosophischen oder theologischen Sittenlehre ansehen, um von jenen Verwirrungen und Mißverständnissen sich mit ei-

genen Augen zu überzeugen. Unser Handbuch verdankt dieser Ansicht vom Moralprincip namentlich seine Dunkelheit im vorliegenden Abschnitte, und Schwierigkeiten, die es nicht überwunden hat. Von der ersteren haben wir Proben gegeben; von den lezteren findet sich ein Beispiel S. 188. Der Herr Vf. verlangt vom Sittenprincip, daß es eine unmittelbare Wahrheit sei und also keines Beweises bedürfe. Nun sagt er: „Das Princip: Heilig und selig (gottselig) in Liebe, ist unmittelbar gewiß. Ein Princip, welches sich auf einen noch höheren Urgrund als auf den absoluten, d. i. auf Gott bezöge, ist gar nicht denkbar. Darum hat es sich auch als die höchste unmittelbare Wahrheit in unserem Selbstbewußtseyn herausgestellt." Was hätte aber nicht Alles unmittelbare Gewißheit, und wie viele Pflichten müßten nicht als höchste hingestellt werden, wenn sich unmittelbare Gewißheit und der Supremat einer Pflicht aus ihrer Beziehung auf Gott alsbald ergäbe? Und — wie darf der H. Vf. sein Princip für keines Beweises bedürftig und auch keines Beweises fähig, (denn was ist: unmittelbar gewiß anders?) ausgeben, nachdem er doch selber bewiesen, d. h. aus der Natur des Menschen dargethan hat, daß es das Princip der Moral sei? Qui bene distinguit, bene docet, gilt auch in der Moral. Aus der Betrachtung der sittlichen Natur und der sittlichen Verhältnisse des Menschen ergibt sich seine sittliche Bestimmung, sein höchstes Gut: Es ist Seligkeit bestehend in jener „Ausgleichung" des Menschen in sich selber (seinem Denken, Genießen und Handeln), mit Gott und mit allen Menschen, welche der Mensch frei in sich aufnimmt

und erhält. Davon, als dem lezten Ziele des Menschen ist verschieden der Weg dahin, die Gesinnungen und Handlungen durch welche hindurch jenes Ziel erreicht werden soll. Etwas Anderes, als diese selbst aber, ist wiederum die Norm und Regel, das Gepräge, welches alle diese inneren und äußeren sittlichen Thätigkeiten tragen müssen, um zum Ziele hin, oder dieses herbei zu führen. Es ist das oberste Gesetz, und lautet: Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten wie dich selbst. Und nun fragt es sich noch nach jener sittlichen Lebenskraft im Menschen, welche, wenn sie in den sittlichen Verhältnissen nach der sittlichen Norm und Regel thätig ist, zum Ziele führt, sittliches Leben anfängt, und fortführt und vollendet. Die Antwort hierauf kann keine andere seyn, als: die sittliche Lebenskraft ist — die Liebe, um mit den Worten unseres H. Verf. zu reden, „das erleuchtete, würdige und freie Aufstreben zu Gott," angeregt, gestärket, veredelt und gehalten durch Gottes fortwährende gnadenvolle Einwirkung auf den Menschen; kürzer: die sittliche Lebenskraft des Menschen ist des Menschen Liebe zu Gott und Gottes Liebe zum Menschen *).

Auf sie, die Liebe, als die Eine Grundkraft des sitt-

*) Man wende nicht ein, daß ja so eben Sittengesetz und Sittenprincip auch von uns identificirt werde, indem dieß, wie jenes die Liebe sei. Denn Liebe ist Sittengesetz durch ihre Form, die in derselben gegebenen Uebereinstimmung in allem Erkennen, Wollen und Genießen; Liebe ist Sittenprincip durch ihr Wesen, durch die Kraft, welche sie ist.

lichen Lebens sollte man den Begriff und Namen des sittlichen Princips beschränken; so käme Ordnung, Klarheit und Bestimmtheit in die Elementarlehre der Ethik, und, was noch wichtiger, als dieses Alles ist, so allein würde die Sittenlehre als Wissenschaft, was sie ihrer Idee nach seyn soll und muß, eine treue, erschöpfende und systematische Geschichte und Beschreibung des sittlichen Lebens.

Man wird es diesen Sätzen ansehen und nachsagen, daß Rec. auf biblisch-christlichem, also positivem Grund und Boden steht. Dieß kann ihm aber nur lieb seyn; denn damit ist zunächst eben das eingesehen und zugestanden, was des Rec. feste Ueberzeugung ist, daß nur die christlich-sittliche Anschauung des Menschen der theologischen Moral die nöthige Begründung, Wissenschaftlichkeit und Vollendung geben kann, und daß es daher ein Mißgriff ist, wenn der Moraltheologe zuerst ein Prinzip auf rein-speculativem Wege aufsucht, und was er dann gefunden hat, mit der vornehmen und drohenden Miene hinstellt, daß die Aussprüche des Christenthums, wenn sie sich an es anbequemen, immerhin auch bestehen mögen; wo nicht aber, ohne Gnade das Feld zu räumen haben. — Was doch auch unser Handbuch der Moraltheologie für Dinge von den positiven Principien, also namentlich auch dem christlichen, weis! „das constitutive Prinzip, heißt es S. 159., gibt die höchste unmittelbare Erkenntniß an, auf welcher eine Wissenschaft beruht *); das regulative Prin-

*) Und dennoch stehen auf der folgenden Seite die Worte: „die den Gehalt und die wissenschaftliche Begründung einer Wissenschaft feststellenden Grundsätze müssen also schon ge-

cip gibt nur das allgemeine Gesetz für die Anordnung derselben..... Rationale Principien sind constitutiv; positive Principien sind regulativ". Nun bitten wir im Namen der Pflicht, daß man Alles, was man sagt, auch zu beweisen oder nachzuweisen im Stande sey, um den Beweis oder Nachweis, daß das Princip: „Heilig und selig in Liebe" ein constitutives, das aber: „Sey Christ in Gemeinschaft der Liebe als freies Kind Gottes" ein regulatives sey, d. h. daß jenes die höchste Erkenntniß gebe, auf welcher die Wissenschaft beruhet, dieses aber nur das allgemeine Gesetz für die Anordnung. An einer anderen Stelle, S. 192. heißt es: „Wie das unmittelbare (natürliche), daher auch constitutive Princip der Moraltheologie aus dem Wesen des Menschen an und für sich geschöpft ist; so sind ihre mittelbaren (positiven) daher nur regulativen Principien aus dem Vereine der Menschen zu religiös-sittlichen Zwecken, d. i. der Kirche und der darin sich geltend machenden Autorität geschöpft". Wie sonderbar! der H. Verf. schöpft das von ihm aufgestellte Princip des Judenthums und Christenthums aus den heiligen Schriften ohne alle Rücksicht auf die religiöse Vereinigung der Juden und Christen und die in derselben geltende Autorität, und das kann man auch; und dennoch soll der Unterschied der unmittelbaren und mittelbaren Principien darin liegen, daß man diese aus einem Vereine schöpfe, jene nicht! Es verhält sich aber mit der Sache ganz anders. Der Unterschied des

---

funden seyn, ehe ein höchstes Princip aufgestellt werden kann. In der That ist daher über den Gehalt und Grund einer Wissenschaft schon entschieden, ehe ein Princip da ist" ꝛc.

vom H. Verf. sogenannten unmittelbaren (constitutiven) Princips von einem positiven (regulativen), namentlich dem christlichen Moralprincip besteht nur darin, daß dort ein endlicher, und damit der Täuschung ausgesetzter Geist das Wesen des Menschen erforscht und darstellet, hier aber das Auge des Seelenkenners und dessen, der Herz und Nieren prüfet, uns sagt, was im Menschen ist. Denn, wir wiederholen es, aus der Lehre des Herrn schöpft ja auch der H. Verf. das positiv-christliche Princip; und eben der Herr, und Niemand anders ist die in der christlichen Kirche geltende Autorität. Von ihm, und nicht „aus der historischen Entwickelung der Völker" kommt das Princip der christlichen Moral. Wie drollig (muß man beinahe sagen) steht es nun hiezu, wenn der H. Verf. fortfährt: „Da jedoch diese Autorität nur dann religiös-sittliche Gültigkeit, d. i. Verbindlichkeit haben kann, wenn sie mit dem, an und für sich im Wesen des Menschen liegenden höchsten Gesetze übereinstimmt; so kann auch weder in Bezug auf den Inhalt (das Materiale) noch in Beziehung auf den Beweggrund (das Formale) des Princips eine wesentliche Veränderung Statt finden" ꝛc.? Was endlich der Hr. Verf. S. 195 ff. über die Vortheile und Nachtheile positiver, religiös-sittlicher Principien sagt, geht diese selbst augenfällig so wenig an, daß man nur staunend frägt, wie der Hr. Verf. schreiben konnte: „Ihre Vortheile bestehen: 1) in der schärferen Feststellung und Bezeichnung der einzelnen Pflichten für den ungebildeten oder nur wenig gebildeten Menschen (wie z. B. in den zehn Geboten u. s. w. *) 2) Hie-

*) Als ob diese die zehn Principien des Mosaismus wären.

mit hängt die Popularität solcher Principien zusammen *). 3) Daß sie nebst den praktischen Grundsätzen auch noch die bestimmte Anwendung derselben unter den mannigfaltigsten Lebensverhältnißen nachweisen. So z. B. in dem Leben Jesu, der Apostel, Heiligen u. s. w. **). Die Nachtheile sind: 1) Sie begründen leicht einen bloßen Gesetzes- und Knechtsdienst, in welchem jede freie und ächt-sittliche Gesinnung untergeht. 2) Sie bringen gewöhnlich eine große Verwirrung in die Moraltheologie. 3) Auch in ihren Beispielen und Idealen können sie leicht nachtheilig, sogar höchst verderblich werden." Hier frägt man unwillkührlich noch einmal, wovon dieß ausgesagt werde? Von den positiven Moralprincipien. Doch nein; das ist nicht möglich. Dem H. Verf. haben sich unter dem Schreiben statt dieser blos statutarische und äußerliche Vorschriften, und nach diesen wiederum alle die Unfuge vor die Augen gestellt, welche im religiös-sittlichen Leben und in der religiösen Moral schon vorgekommen sind, und diese eigentlich, nicht aber die positiven Moralprincipien meint er. Freilich ist es ein Versehen, daß er diesen §. überschrieben hat. „Vortheile und Nachtheile mittelbarer — positiver — religiös-sittlicher Principien."

Ueber den sechsten Abschnitt, welcher von der Tugend und dem Laster handelt, können wir füglich hinweg-

---

*) Als ob das Princip: „Sey Christ in Gemeinschaft der Liebe als freies Kind Gottes" populärer wäre, als das: „Heilig und selig in Liebe."

**) Das thut die christliche Geschichte, aber nicht das Moralprincip des Christenthums.

gehen. Eigenthümlich ist die Unterscheidung der transcendentalen und psychologischen Tugend S. 209.; treffend die Bezeichnung der Grade lasterhafter Zustände als sittliche Verdrossenheit, Unbeständigkeit, Schwäche, Knechtschaft, Bosheit, Verstockung. S 231. f. S. 330. L. 5. v. u. steht der sinnstörende Druckfehler: zueignet statt zurechnet.

In der Lehre von der Bekehrung und Besserung, sowie von der Verschlechterung und dem Rückfalle, womit sich der siebente Abschnitt beschäftiget, hat der Hr. Verf., wie er selbst anmerkt, theils Reinhard's, theils Wanker's christliche Moral zum Grunde gelegt. Das wird man zwar an und für sich um so weniger tadeln wollen, als Reinhard ein auch bei uns mit großem Rechte gefeierter Name ist, und des trefflichen Wanker's Lehre von dem Rückfall die schönste Partie seiner Sittenlehre genannt werden darf. Nur darf hier nicht unbemerkt bleiben, daß Reinhard und Wanker in den von unserem H. Verf. benützten Abschnitten auf positiv-christlichem Standpunkte stehen, und daß also insoferne der H. Verf. hier den rein-theologischen verlassen hat; dieß fällt hier um so mehr auf, als derselbe in der gleichfalls in diesem Abschnitte noch behandelten Lehre von den Tugendmitteln auf das rein-theologische Gebiet sich wieder zurückzieht; dadurch aber entsteht eine störende Ungleichheit in der Behandlung. Ferner, — Reinhard behandelt die Lehre von der Bekehrung und Besserung nach der eigenthümlichen ethischen Anschauungsweise seiner Confession von dem Menschen. Wollte aber der H. Verf., ihm folgend, einmal so weit vom rein-theologischen Standpuncte abgehen, so hätte er wohl besser

daran gethan, in dem bezeichneten Artikel der Lehre des Conciliums von Trient zu folgen, denn, abgesehen von allem Anderen, so ist nicht zu verkennen, daß die Darstellung der Rechtfertigung und Bekehrung, wie sie sich bei demselben findet, ein Meisterstück christlich-psychologischer Entwickelung ist, und schon von ihrer formalen Seite die Bekehrungstheorien aller neueren Moralhandbücher, selbst die von Reinhard weit hinter sich läßt. Daß der H. Verf. in der Lehre von der Bekehrung und Besserung Reinhard's Bearbeitung derselben zu Grunde legt, hat aber auch noch einen anderen Mißstand hervorgebracht, auf welchen wir aufmerksam machen müssen. Der naturgemäße Gang in der Darstellung des sittlichen Lebens ist offenbar der, daß zuerst die regelmäßige Entwickelung und Bildung desselben gezeigt, hierauf aber nachgewiesen wird, wie es geschehen könne und zu geschehen pflege, daß das rechte sittliche Leben sich nicht entwickele, vielmehr statt desselben verkehrte sittliche Gestaltungen eintreten; hieran schließt sich dann eben so natürlich die Nachweisung, wie die fehlerhafte Entwickelung gehemmt, die abnormen Bildungen entfernt und das rechte Leben erzeugt oder wieder hergestellt werde; wie auch nach solcher Heilung aufs neue sittliche Krankheiten entstehen können und zu entstehen pflegen, bildet den letzten Artikel dieser Lehre. In einer naturgemäßen Darstellung der christlichen Sittenlehre gehen daher der Bekehrung und dem Rückfalle, die sittliche Entwickelung und der sittliche Fall voraus. Die philosophische und theologische Moral dürfen ordnungsgemäß keinen anderen Gang nehmen; auch die christliche Moral vom katholischen Standpuncte aus zeigt zuerst, wie auf den Grund der heiligen Taufe unter Vermitte-

lung der Kirche, des Staates, der Familie, der Natur ꝛc. das sittliche Leben gezeugt werde, sich entwickele und der Reife sich entgegenbilde, sodann folgt die Lehre vom Falle u. s. w. In Folge einer buchstäblichen Uebertragung dessen, was der Herr und seine Apostel in ihrer Zeit und unter ihren Verhältnißen (denn gewiß, „nicht für den Christen, sondern für den Nichtchristen, fordert Christus und die Apostel die Wiedergeburt als unerläßliche Bedingung" vergl. S. 238.) lehrten, thaten und forderten, auf unsere ganz veränderten sittlichen Verhältniße innerhalb der christlichen Heilsordnung, in Folge ihrer Ansicht von dem totalen natürlichen Verderbniße jedes Menschen, endlich gemäß ihrer dürftigen Auffassung von der Bedeutung und Wirksamkeit der Sacramente, schauten die Reformatoren zu ihrer Zeit und in der Kirche selber die ganze Welt und jeden Einzelnen im Argen, und verlangten demgemäß von Jedwedem Bekehrung und Buße, so daß also nach der protestantischen Anschauungsweise sich ohne Bekehrung keine Besserung, ohne Buße keine Gottgefälligkeit bei irgend Jemanden denken läßt. Darum handelt die protestantische Moral von der Entwickelung des sittlichen Lebens erst nach der Lehre von der Bekehrung, kann sich ohne diese jene nicht denken; Katholiken sind ihnen hierin, als ob es sich so von selbst verstände, gefolgt, und daher kommt die sonderbare Erscheinung, daß man fast durchgängig in den Lehrbüchern der christlichen Moral, auch in dem unsrigen, die Geschichte des sittlichen Lebens mit der Darstellung des religiös-sittlichen Zustandes des Lasterhaften beginnt. Wie es geschehe, daß man zuerst lasterhaft werde, davon erfährt man erst nach der Bekehrung bei der Lehre vom Rückfall; eine Ordnung, die

sich selbst das Urtheil spricht und der ethischen Anschauung des Menschen im symbolischen Protestantismus wenig Ehre macht. Unserm Herrn Verf. einmal in diese Ansicht, vielleicht ohne Wissen und Wollen hineingezogen, ist daher auch Erweckung und Berufung (Vocatio) identisch, Begriffe, welche doch sonst nichts weniger, als gleichbedeutend sind.

Von S. 260. an handelt der H. Verf. von den Heil- oder Tugendmitteln, „besonderen Mitteln, welche ganz eigentlich dazu dienen, in dem Menschen das religiös-sittliche Leben zu wecken, zu erhalten und zu vervollkommnen". Mit Recht stellt er den Grundsatz auf: „Unächt und untauglich ist jedes Tugendmittel, welches die Selbstthätigkeit unterdrückt, anstatt sie zu heben, die moralische Kraft schwächt und zerstört, anstatt sie zu stärken und zu vervollkommnen" Er theilt sie ein: 1) in solche, welche zunächst auf die Erkenntniß; 2) in solche, welche zunächst auf das Gefühl; 3) in solche, welche zunächst auf das Streben einwirken. Wenn er aber ferner die natürlichen und positiven Tugendmittel unterscheidet, und sagt: „die natürlichen sind schon in dem Wesen des Menschen an und für sich gegründet, und werden unmittelbar aus demselben entwickelt. Die positiven finden ihre Begründung in der religiös-sittlichen, d. i. kirchlichen Gemeinschaft, und haben eben dadurch einen mittelbaren, regulativen Charakter", so ist hier wieder Mancherlei unklar. Der H. Verf. zählt unter den natürlichen Tugendmitteln die Einsamkeit und geistige Lectüre auf; welchen Sinn haben nun aber die Worte: Einsamkeit, geistige Lectüre sind schon in dem Wesen des Menschen an und für sich gegründet, und werden unmittelbar aus demselben entwickelt? Man kann er-

rathen, was damit gemeint ist; aber eben, daß man rathen muß, ist Beweis von Unklarheit und Ungenauigkeit im Ausdruck. Die positiven, heißt es ferner, haben einen mittelbaren, regulativen Charakter. Was ist aber ein mittelbarer Charakter? und gar, was hat man unter dem regulativen Charakter der positiven Tugendmittel zu verstehen? Endlich zerstört der H. Verf. seine Eintheilung der Tugendmittel in natürliche und positive selbst. Er zählt nämlich zu den positiven Tugendmitteln auch die Sacramente, S. 284., in der Anmerkung zu S. 263. aber behauptet er, „die natürlichen Tugendmittel gehören sämmtlich in die Reihe der unmittelbar-göttlichen". Sind nun die Sacramente, wie doch allgemein angenommen wird, unmittelbar-göttlicher Einsetzung, aus welchem Grunde handelt der H. Verf. nicht in derselben Reihe auch von den natürlichen, oder auch umgekehrt, warum stellt er die Sacramente in die Reihe der positiven, und nicht der natürlichen Tugendmittel. Die vom H. Verf. getadelte Abtheilung Wanker's in unmittelbar-göttliche, kirchliche und natürliche Tugendmittel hat ihren guten Grund. Ueber den Werth der positiven Tugendmittel urtheilt der H. Verf. eben so, wie über die Vortheile und Nachtheile der positiven religiös-sittlichen Principien, und Rec. bezieht sich daher auf das bei Gelegenheit der Ansicht des Lehrbuchs von den letzteren Bemerkte zurück.

Der erste Theil des achten Abschnittes handelt auf eine, im Ganzen befriedigende Weise von Verdienst, Schuld; Belohnung, Strafe, Zurechnung. Den Inhalt des zweiten Theils dieses Abschnittes und damit den Schluß des ersten Theils vorliegender Moraltheologie bildet die Lehre vom

Gewis-

Gewissen; welches der H. Verf. in seiner transcendentalen (besser wohl, immanenten) Seite, als Selbstbewußtseyn der praktischen Ideen des Guten und Heiligen in uns, als sittlich-religiöses Selbstbewußtseyn, und seiner Erscheinung nach, als religiös-sittliche Urtheilskraft betrachtet und darstellt. Der Abschnitt gehört zu den gelungensten des Lehrbuchs.

Die Verlagshandlung hat der Schrift eine sehr befriedigende Ausstattung in Druck und Papier gegeben.

Mack.

---

1. Defense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion par l'Abbé de la Mennais. Troisième edition, à Paris 1827.
2. Des doctrines philosophiques sur la certitude, dans leurs rapports avec les fondements de la théologie; par l'Abbé P. Gerbet, à Paris 1826.
3. Desselben: Coup d'oeil sur la controverse chretienne depuis les premiers siècles jusqu' à nos jours. Paris 1831.

Die Bestrebungen der Franzosen für wissenschaftliche Bildung, haben sich in neuerer Zeit auf eine höchst erfreuliche Weise auch auf das theologische Studium erstreckt, und so, wie die neueren wissenschaftlichen Leistungen unserer Nachbarn überhaupt, verdienen die neueren theologischen Schriften derse-

ben insbesondere unsere Aufmerksamkeit. Es ist wahr, die französische theologische Literatur von der 2ten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts an bis auf die Zeit der sogenannten Restauration both wenig Interessantes dar: die großen katholischen Theologen, welche die Zeit Ludwig des XIV. aufzuweisen hatte, waren nach und nach vorübergegangen; — die Thätigkeit des katholischen Klerus wurde theils durch die im Ganzen wenig fruchtenden theologischen Streitigkeiten jener Zeit verschlungen, theils ging sie in der immer mehr sich steigernden Ueppigkeit und Genußsucht unter, bis endlich durch die Schule Voltaires und durch die Revolution, welche die Frucht jener Schule war, der katholische Klerus anfangs gänzlich unterdrückt wurde, und dann wenigstens seine Kraft auf lange Zeit gelähmt blieb. Erst die Restauration weckte wieder den Muth und die Thätigkeit, und unter ihrem Schutze bereitete sich allmählig die Regeneration des französischen Klerus vor. Männer, wie Maistre, de Bonald, de la Mennais, geistreich und beredt, wurden gleichsam die Chorführer, und sie namentlich waren es, welche, gegenüber den rationalistischen Tendenzen ihrer Zeitgenossen, das katholische Princip in seiner ganzen Tiefe auffaßten und entwickelten, und so den Boden vom Neuen befestigten, auf dem sich die Polemik fortbewegen muß. Dießmal will ich nur von dem sprechen, was man die philosophischen Principien des Abbe la Mennais nennen könnte, die er selbst als das Kriterion der Wahrheit, und sonach wenigstens als die logischen Grundlagen seines ganzen Systems erklärt hat. Wir werden sehen, daß la Mennais nicht vollkommen ist; er ist nämlich mehr in den sogenannten praktischen Wissenschaften, als den ihnen entgegengesetzten,

theoretischen zu Hause. Er weiß sehr gut die gesellschaftlichen Interessen zu entwickeln, hat sich aber wahrscheinlich noch wenig Mühe geben können, die innere Bewegung des Gedankens, sein Entstehen und sein Fortschreiten zur wahren und gewißen Erkenntniß genau, richtig, und mit der ganzen Muße zu betrachten, die zum Behufe der Gründlichkeit in diesem Fache des Wissens nothwendig ist. Was die gesellschaftlichen Interessen betrifft, so hat la Mennais so klar, wie kein Anderer, erkannt, und so eindringlich auch ausgesprochen, wie kein anderer, daß die Religion allein die ächte Basis jeder wahren gesellschaftlichen Ordnung sey: aber dann muß es eine Religion seyn, deren Erkenntniß auf einer äußern Auktorität, nicht auf dem Dafürhalten der individuellen Vernunft beruht; denn außerdem wird Alles schwankend, und die Verbindlichkeit des positiven Rechtszustandes hört sogleich auf, als bald Einer für sich überzeugt zu seyn glaubt, daß derselbe nicht mehr verbinde. Die öffentliche Auktorität im Staate kann nicht mehr das Verbrechen, nicht mehr das Unrecht als solches strafen, sondern nur mit der ihr zufällig zukommenden physischen Gewalt, die ihr entgegenstehenden feindlichen Ansichten und Tendenzen bekämpfen. Wenn aber nur eine solche Religion eine zureichende Basis dauernder, gesellschaftlicher Ordnung seyn kann, die nicht auf dem Principe der individuellen Vernunft-Einsicht gegründet ist, so kann weder die sogenannte Vernunftreligion oder der Deismus, welcher alle übernatürliche göttliche Offenbarung ausschließt, noch irgend ein anderes System, welches diese zwar zuläßt, aber die Deutung des Offenbarungswortes von der individuellen Vernunft abhängig macht, die erforderte Basis einer bleibenden

Ordnung in der Gesellschaft seyn. Diesen Gedanken entwickelt la Mennais häufig in verschiedenen Stellen aller seiner Schriften; am weitläufigsten aber in der von ihm verfaßten Schrift: Essai sur l'indifference en matière de religion, und zwar im I. Bande, der im J. 1829 zu Paris bereits in der 8ten Auflage erschienen ist. In diesem Bande sind seine gelungensten Deductionen zusammengehäuft, und diese bieten dem Katholiken so kräftige Waffen zur Polemik gegen Deismus u. s. w. dar, daß ich nicht unterlassen würde, den Lesern der Quartalschrift wenigstens einige Stellen wörtlich hier mitzutheilen, wenn der mir zu Gebot stehende Raum dieser Blätter es gestattete. —

War nachgewiesen, daß weder der Deismus, noch selbst auch der Protestantismus die Bedingungen in sich enthält, welche zur Begründung einer dauernden gesellschaftlichen Ordnung nothwendig sind, so blieb noch übrig, zu untersuchen, ob der Katholicismus dieselben enthalte. Der Katholicismus beruht auf einer äußern sichtbaren Auktorität: es fragt sich aber nur, ob die Auktorität, auf welche der Katholicismus sich stützt, die wahre Auktorität sey, diejenige Auktorität, welcher Jeder mit Recht sich unterwerfen soll. Diese Frage ist im Wesentlichen mit der andern Frage identisch, ob der Katholicismus die absolut-wahre Religion sey. Abbe de la Memais stellt diese Untersuchung an, und sie ist der Inhalt des II. III. IV. V. Bandes des Essai sur l'indifference en matière de religion, wovon aber der V Band, welcher insbesondere vom Katholizismus handeln soll (cf. Tom. IV. pag. 503) noch nicht erschienen oder mir wenigstens noch nicht zugekommen ist. De la Mennais führt aber die Untersuchung

auf die allgemeinste Frage zurück, nämlich auf die logische Frage: Was ist Wahrheit? und wie können wir dieselbe mit Gewißheit erkennen? Er sucht ein allgemeines Kriterion der Wahrheit auf, und erklärt sich weitläufig darüber in seinem II. B. des Essai sur l'indifference etc. Die übrigen Bände desselben enthalten sofort nur die Anwendung seines im II Bande aufgestellten Kriteriums, um mittelst desselben den Beweis für die Wahrheit des Christenthums und insbesondere des Katholicismus zu führen. Dieses im II Bande aufgestellte Kriterium ist es aber eben, was man als unzulänglich anerkennen muß, und die Art, wie la Mennais dasselbe zu begründen sucht, scheint das Seichteste zu seyn, was in seinen Schriften zu finden ist. Die in dieser Beziehung von la Mennais aufgestellten Behauptungen fanden auch sogleich von den verschiedensten Seiten her Widerspruch, und la Mennais fand sich veranlaßt, deshalb die in der Ueberschrift angezeigte Défense de l'essai sur indifference en matière de religion herauszugeben, während zugleich einer seiner vorzüglichsten Schüler, der Abbe Gerbet die gleichfalls eben angezeigten Schriften zur Vertheidigung dieser von seinem Lehrer aufgestellten logischen Theorie bekannt machte.

„Alles besteht nur durch die Wahrheit, denn die Wahrheit ist das Seyn, und ausser derselben ist nur das Nichts. Das allen Menschen eingeborne Verlangen nach Wahrheit ist nur das Verlangen, selbst zu seyn.... Daher das so sehnliche Suchen nach dem Wahren, und die so lebhafte und so reine Freude, die uns beim Anblick des Wahren erfüllt.... Gleichwohl wenn wir die Grundlage des Gebäudes unserer Erkenntnisse untersuchen, finden wir nichts als Abgründe und

der finstere Zweifel steigt aus den Fundamenten des erschütterten Gebäudes hervor. Der Mensch kann sich durch seine eigene Kräfte nicht vollkommen von irgend einer Wahrheit vergewissern (s'assurer), weil er durch seine eigene Kraft weder das Daseyn sich geben, noch dasselbe sich erhalten kann... Die Philosophie, die Alles begreifen will, die Vernunft eines jeden (einzelnen) Menschen allein zum Richter dessen machte, was er glauben soll, endigt sich mit einem allgemeinen Skepticismus und der gänzlichen Zerstörung der Wahrheit und der Erkenntniß. Es giebt kein Mittel diese Klippen zu vermeiden, so lange man die Gewißheit in sich selbst sucht: und das eben ist es, was man dem Menschen zeigen muß, um sein stolzes Vertrauen zu demüthigen. Man muß ihn bis zum Nichts treiben, um ihn vor sich selbst erschrecken zu machen (il faut le pousser de lui même); man muß ihn sehen lassen, daß er nicht einmal den Beweis für seine eigene Existenz führen könnte, wenn er *verlangt*, daß man die Existenz Gottes beweise; man muß ihn verzweifeln machen an Allem, was er glaubt, und seine Vernunft aufs äußerste bringen, so daß er nur die Alternative hat, vom Glauben zu leben, oder im leeren Raume auszuhauchen." Vergl. II. S. 23.

Man sieht schon in diesen wenigen einleitenden Worten den ganzen Charakter des Nachfolgenden. Es ist darin so viel Wahres gesagt; der Grundgedanke so richtig; — aber dabey hier schon eine gewisse Ungenauigkeit, eine gewisse Uebertreibung im Ausdrucke offenbar, die der Wahrheit selbst immer nur schaden kann. „Der Mensch kann sich durch seine eigenen Kräfte nicht vollkommen von irgend einer Wahrheit vergewis-

fern": freilich, am Ende, d. i. in ihrem letzten Grunde sind alle Kräfte des Menschen, auch seine erkennenden Kräfte, auch die, durch welche er sich Gewißheit von irgend einer Sache verschaffen kann, nicht von ihm selbst, und in so fern nicht seine eigenen Kräfte; aber sie sind ihm gegeben, und er kann sie gebrauchen; und in so fern sind sie auch wieder sein. Ist ihm aber auch nicht einmal eine eigene Erkenntnißkraft gegeben, so kann er überhaupt nichts erkennen, und mit dieser Behauptung des Abbe de la Mennais müßten wir denn nothwendig auch zum absoluten Skepticismus gelangen. Ganz anders aber lautet wieder die andere Behauptung des Abbe: „daß die Philosophie, die Alles begreifen wolle, — die die Vernunft eines jeden (einzelnen) Menschen zum alleinigen Richter dessen macht, was er glauben soll, zum Skepticismus führe." Damit ist nämlich ein Kriterion der Wahrheit ausgesprochen, was man allerdings als völlig falsch verwerfen muß. Das ist es auch allein, was de la Mennais durch alle Umwege hindurch nachweisen will, daß nämlich die individuelle Vernunft nicht der alleinige, nicht der höchste Richter im Gebiet des Erkennens und Glaubens seyn dürfe. Aber auch hier schon liegt jene Ungenauigkeit im Ausdruck und im Gedanken am Tage, von der ich oben gesprochen habe. Die Vernunft kann sich von keiner Wahrheit vergewissern, — und die Vernunft kann nicht alles begreifen, — kann nicht der alleinige und höchste Richter der Wahrheit unserer Erkenntnisse seyn: Diese beiden Sätze widersprechen sich geradezu, und der letztere nimmt sichtlich die Uebertreibung des ersteren zurück. — Ueber das Wort Vernunft glaubt sich jedoch de la Mennais „näher erklären zu müssen, weil es eines doppelten Sinnes

fähig sey." Entfernen wir zuvörderst das Zweideutige des Wortes „Vernunft," durch welches Wort nämlich zwey ganz verschiedene Vermögen ausgedrückt werden, die man leicht zu verwechseln in Gefahr kömmt; nämlich das Vermögen zu erkennen (de connoître) und das Vermögen, zu raisonniren (raisonner). Die Vernunft im ersten Sinne ist der Grund unserer intelligenten Natur selbst. Ein erkennendes und vernünftiges Wesen seyn (être intelligent et raisonnable) heißt fähig seyn, die Wahrheit zu erfassen (de recevoir la verité) und der Mensch hat mehr oder weniger Vernunft, oder seine Vernunft ist mehr oder weniger erleuchtet, oder mehr oder weniger umfassend (étendue), je nachdem sie mehr oder weniger Wahrheit in sich schließt. Es liegt nichts daran, wie wir zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, wenn wir nur gewiß sind, daß wir sie besitzen. Die Gewißheit (certitude) ist die wesentliche Grundlage der Vernunft: denn ungewiß seyn über das, was man erkennt, heißt, nicht erkennen; der Zweifel ist nichts anders, als das Gewahrwerden der Unwissenheit. Auf der anderen Seite kann man eine sehr bestimmte Vorstellung von einer Wahrheit haben ohne sie zu begreifen; also ist Begreifen keine nothwendige Bedingung der Vernunft. In der That, wir erkennen manche Wahrheit mit Gewißheit, die wir durchwegs nicht begreifen, und wer immer über den menschlichen Verstand nachgedacht hat (l'entendement humain), wird zugeben, daß wir gar nichts vollständig begreifen. Die Vernunft im zweiten Sinne ist die Thätigkeit des Geistes, mittelst welcher wir die Wahrheiten unter einander vergleichend, deren gegenseitige Beziehungen entdecken, und aus ihnen Folgerungen ziehen. Wenn wir also sagen,

daß die Vernunft uns betrüge, und uns über ihre Schwächen und Irrthümer beklagen, so darf man das nicht von dem Vermögen der Erkenntniß verstehen, oder von der eigentlich sogenannten Vernunft, sondern von dem Vermögen zu raisonniren: zwey so verschiedene Vermögen, daß die Vollkommenheit der Vernunft, oder die vollständige Erkenntniß der Wahrheit das Raisonnement sogar ausschließt: denn raisonniren heißt suchen, und man sucht nicht, was man besitzt, was man vollständig erkennt durch eine klare Anschauung." — Man muß zum Voraus schon die Hoffnung aufgeben, eine genaue Erörterung der Frage, um die es sich hier handelt, im Nachfolgenden zu finden, wenn man die angegebene Begriffsbestimmung gelesen hat. Man sieht, daß der Unterschied der hier zwischen Vernunft und Vernunft gemacht wird, dasselbe ist, was wir durch Vernunft und Verstand bezeichnen. Vernunft ist das Vermögen der Erkenntniß der Wahrheit überhaupt, wie auch de la Mennais das Wort definirt. Das Raisonniren aber ist im engern Sinne (denn im weitern Sinn ist raisonner die Thätigkeit der Vernunft überhaupt) eine einzelne Funktion der Vernunft; — diejenige Thätigkeit der Vernunft, mittelst welcher sie versteht, begreift, eine Funktion, welche wesentlich in der Vergleichung, Knüpfung oder Trennung unserer irgendwie erworbenen Vorstellungen besteht. Sagt man also, in der Vernunft, als dem Vermögen, zu raisonniren, liege das Princip der Gewißheit nicht, so kann dennoch immer übrig bleiben, daß dieses Princip der Gewißheit in der Vernunft liege, als dem Vermögen der Erkenntniß überhaupt, und sonach eben nur auf einer andern Sphäre ihrer Thätigkeit beruhe. Es wird

sich demnach darnach fragen, wie vielerley die Thätigkeit der Vernunft, als des Vermögens der Erkenntniß überhaupt sey, und es wird dann zu untersuchen seyn, ob die Vernunft auf keinerley Weise sich Gewißheit verschaffen könne. Und darüber erklärt sich de la Mennais selbst auf folgende Weise: „Dieß vorausgesetzt (nämlich jene Auseinandersetzung über die doppelte Bedeutung des Wortes Vernunft) muß sofort unsere erste Sorge seyn, zu sehen, ob es für uns ein Mittel gebe, um mit Gewißheit zu erkennen, und welches dieses Mittel sey; denn ausser dem würden wir, indem unsere Vernunft einer Grundlage entbehren würde, ohne Ausnahme an allem zweifeln müssen. Die einzigen Mittel, zu erkennen, die jeder in sich findet, sind aber die Sinne, das Gefühl und der Verstand (raisonnement). So giebt es auch nur 3 Systeme der Philosophie. Das Eine dieser Systeme setzt das Princip der Gewißheit in die Sinne, und das ist der Materialismus, dessen Vater Loke ist; das zweyte setzt das Princip der Gewißheit in das Gefühl, und das ist der Idealismus, anfänglich von Berkeley gelehrt, dann auf eine gefährlichere Weise von Kant; — das dritte setzt das Princip der Gewißheit in den Verstand (raisonnement) und das ist der moderne Dogmatismus oder Cartesianismus, welcher seit ungefähr zwei Jahrhunderten in der Schule herrschend ist. Prüfen wir diese drei Systeme, fährt de la Mennais weiter fort, und suchen wir, ob sie uns die Gewißheit darbieten, welche zu erhalten so wesentliches Interesse für uns ist. Von aller Philosophie ist diejenige am wenigsten haltbar, welche den Ursprung unserer Erkenntnisse auf die Sinne zurückführt, und die Ideen von den Empfindungen ableitet (sensations), denn was können uns

denn unsere Sinne mit Sicherheit lehren, sowohl über uns selbst, als über andere Dinge? Was werden wir auf ihr Zeugniß hin zu behaupten wagen? Die erste Lehre, die sie uns geben, ist, Mißtrauen auf sie zu setzen. Jeder von ihnen einzeln genommen, täuscht uns durch leere Illusionen; sie unter sich selbst überweisen einander jeden Augenblick des Betrugs, und wenn man ihre verschiedenen Berichte einen durch den andern berichtigend, endlich dahin gekommen ist, sie über einen Punkt unter sich in Uebereinstimmung zu bringen, welche Gewißheit hat man denn, daß dieser Punkt, anstatt Wahrheit zu seyn, am Ende kein gemeinsamer Irrthum sey? Warum sollten sie uns nicht zusammen täuschen können, da sie uns einzeln täuschen? Als verdächtige Zeugen, die tausendmal als Lügner befunden worden sind, fragen wir sie einzeln, stellen sie zusammen, vergleichen wir ihre unvereinbaren Aussagen, versuchen wir dieselben zu vereinigen: aber wenn uns dieß immerhin gelungen ist, sind wir denn deshalb weiter gekommen? Wer sagt uns, daß ein sechster Sinn, in Folge eines entgegengesetzten Zeugnisses ihre Uebereinstimmung nicht wieder stören würde? Worauf wollte man sich stützen, um dieses zu verneinen? Denken wir uns mit Sinnen begabt, welche verschieden wären von denen, welche uns die Natur gegeben hat: würden nicht unsere Empfindungen und Ideen gleichfalls verschieden seyn? Vielleicht würde, um All' unser Wissen zu vernichten, eine kleine Veränderung in unseren Sinnenorganen hinreichen. Vielleicht giebt es Wesen, die so organisirt sind, daß indem alle ihre Empfindungen den unsrigen entgegengesetzt sind, was für uns wahr, für sie falsch ist, und umgekehrt. Denn, wenn man

endlich die Sache genau betrachten will, welch' ein nothwendiger Zusammenhang besteht denn zwischen unsern Empfindungen und der Realität der Dinge? Und wenn ein solcher Zusammenhang bestünde, wie würden uns die Sinne davon Kenntniß geben können? Ich sehe in meinen Empfindungen eine Reihe von Erscheinungen, deren Natur und Ursache mir gleich unbekannt sind, und aus denen ich sonach nichts folgern kann. Was heißt das endlich, etwas empfinden (sentir)? Wer weiß es? Hab' ich selbst darüber Gewißheit, ob ich empfinde? Welche andere Probe habe ich davon, als meine Empfindung selbst, oder vielmehr ein gewißes, so oft trügliches Dafürhalten, denn oft begegnet es mir, daß ich während des Schlafes glaube, eine freudige oder schmerzhafte Empfindung zu haben, die ich im wachenden Zustande als eine Illusion erkenne? Was sage ich im wachenden Zustande? Könnte dieß nicht selbst wieder eine neue Illusion seyn, ein Traum, der auf andere Träume folgt? Das Ja und das Nein hat seine Wahrscheinlichkeiten, und wer den Beweis führen würde, daß nicht das ganze Leben ein Traum ist, eine unerklärbare Chimäre, würde mehr thun, als alle Philosophen bis auf den heutigen Tag gethan haben. In dieser sonderbaren Verlegenheit scheint mir das noch am wenigsten zweifelhaft, daß meine Empfindungen, wenn ich deren habe, in mir sind; daß sie daselbst häufig ohne irgend eine äußere Ursache hervorgebracht werden, daß also zwischen ihnen und dem wirklichen oder vermeintlichem Objekte, auf welches ich dieselben beziehe, keine nothwendige Verbindung besteht. Ich kann mich demnach durch meine Sinne von der Existenz äußerer Objekte, von der Existenz meines eigenen Körpers, von der Existenz

meiner Sinne selbst nicht versichern, auf deren Zeugniß doch alle meine Erkenntniße beruhen. Welcher Hause von Dunkelheit, welches Chaos! Alles, was ist, sagte man, ist nichts, als Materie: und in dem Augenblick, als man dieß sagt, ist man gezwungen, zuzugestehen, daß die Existenz der Materie selbst, nichts mehr, als eine einfache Wahrscheinlichkeit ist. Solche sind also nicht einmal dessen sich bewußt, daß sie existiren, und indem der Zweifel ihr innerstes Wesen bis auf den Grund ergreift, bleibt ihnen statt aller Wissenschaft, statt aller Wahrheit nichts anders übrig, als dieses Wort (welches sie gleichwohl noch, wenn sie es anders wohl verstehen, nur mit Mißtrauen und zögernd aussprechen): „Es ist wahrscheinlich." — „Das Gefühl (le sentiment), fährt la Mennais fort, ist keine sicherere Probe der Wahrheit, als die Empfindungen. Auf wie verschiedene Art werden die Menschen von einer und derselben Vorstellung afficirt, und zuweilen ein und derselbe Mensch in verschiedener Zeit? Das Gefühl des Wahren und Falschen, des Guten und Bösen wechselt nach den Umständen, den Interessen, den Leidenschaften. Nichts ist uns heute so evident, von dem wir uns nicht versprechen könnten, es morgen dunkel und irrig zu finden. Ich weiß nicht, was es ist, das uns zur Zustimmung fortreißt und uns in blinder Bewegung in einem ewigen Kreis widersprechender Ansichten (evidences) fortzieht.

Es kann uns begegnen, wir wissen nicht, wie, daß irgend eine Idee, deren Natur und Ursprung uns unbekannt ist, plötzlich sich unserer Seele bemächtigt; alsbald werfen wir uns, wie Sklaven vor sie hin, und weil wir nicht Widerstand zu leisten gewußt haben, erklären wir sie für unwiderstehlich, krönen sie,

wenn ich so sagen darf und salben sie als Könige unsers Verstandes. Alles, was man Axiom nennt, hat kein anderes Recht auf Unterwürfigkeit unseres Geistes. Die Gewalt, mit der das Gefühl uns fortreißt, beweiset nichts zu Gunsten der Principien, welche wir auf Auktorität des Gefühls uns gebildet haben: denn wer versichert uns, daß dieß eine untrügliche Regel des Wahren sey? Im Gegentheil, wir wissen, daß das Gefühl uns oft irre führt, indem es sich selbst oft widerspricht, und gleichwohl, wohin es uns auch immer bewegt, nicht überwunden werden kann. Und was ist es denn an und für sich? Welches sind die Ursachen, die es bestimmen? Sind sie in uns, oder außer uns? Sind sie wechselnd oder unveränderlich? Blinde oder bewußte? Alles Fragen, welche das Gefühl nicht auflösen kann, und von deren Lösung gleichwohl die Gewißheit der ersten Grundsätze abhängt. Wir stützen uns darauf, mehr aus Schwachheit, als in Folge eines erleuchteten Urtheils, und wir wissen nicht, ob sie sich nicht eben so, wie wir, ohne Aufhören verändern, während sie uns unveränderlich erscheinen, da nämlich, um dasselbe optische Phänomen hervorzubringen, die Objekte nur nach der Stellung des Beobachters und der verschiedenen Modification seiner Sinnenorgane nur ihre eigene Stellung verändern dürfen; — eine Bemerkung, die uns dahin führt, die Möglichkeit zu begreifen, wie unsere innigsten Gefühle und unsere augenscheinlichsten Voraussetzungen nichts als reine Täuschung seyen. Sey es auch, daß wir in Wahrheit fühlen, was wir uns einbilden zu fühlen, was folgt daraus, und sind wir deshalb dem Ziele näher, wohin wir trachten? Das, was wir fühlen, fühlen wir in uns; unsere Gefühle haben keine nothwendige Bezie-

hung, als blos auf uns; nichts kann uns beweisen, daß es mehr als nur einfache Zustände unseres eigenen Wesens sind; nichts kann beweisen, daß das Bewußtseyn vom Guten und Bösen, vom Wahren und Falschen, durch eine äußere Ursache bedingt und unveränderlich ist, und daß es nicht ganz allein von unserer eigenthümlichen Natur abhängt; nichts kann mit Einem Worte beweisen, daß dabei etwas wirklich-Wahres, irgend etwas außer uns sey. Wer sollte nicht erschrecken, in diese weite Unwissenheit verirrt zu seyn, ungewiß zu seyn, über alles und über sich selbst? ..... „Also sind wir von unseren Gefühlen nicht mehr überzeugt, als von unserer Empfindung. Wir können leicht sagen, ich fühle oder ich bin: wir bleiben doch gleichwohl nicht weniger ewig außer Stande, uns selbst den Beweis zu führen, daß wir sind. So sehr gehört das Nichtige zu unserer Natur, so sehr drängt es uns von allen Seiten!“

„Umsonst rufen wir das Räsonnement zu Hülfe: eine schwache Schranke gegen den Zweifel! oder vielmehr ein wilder Strom, der alle Dämme durchbricht, und alle Gewißheit mit sich fortreißet, und in den Abgrund versenkt, wenn er kömmt, um sich über unsere Erkenntniße zu ergießen. Nichts kann ihn aufhalten: nichts ihm widerstehen; er macht sogar die Natur wanken. Wo ist eine Wahrheit, die das Räsonnement noch unangetastet gelassen hat? Was kann man nicht mit dessen Hülfe läugnen, was kann man nicht behaupten? Es ist zu Allem behülflich, und wird an Allem ohne Unterschied wieder der Verräther; es giebt abwechselnd allen Meinungen die Hertschaft, und nimmt sie ihnen wieder. Jedes Jahrhundert, jedes Land, jeder Mensch hat seine eigenen Mei-

nungen, die eben so unbeständig sind, wie die Träume im Schlafe, und oft mit sich selbst im Widerspruche. Wie leichte Meteore sieht man sie einen Augenblick glänzen, und dann hinabsinken in eine ewige Nacht. Wir lachen über die Vorstellungen unserer Väter, so wie sie über die Denkweise ihrer Väter gelacht haben, und wie unsere Kinder über unsere Meinungen lachen werden. Was ist wahr, was ist falsch? Dieß ist überzeugend, sagt der Eine; es kann nichts absurderes geben, sagt der Andere: wer kann Richter über beide seyn? Wenn es Einer ist, er mag hervortreten und seine Rechtstitel aufweisen! — Man kann alles behaupten, und Alles in Abrede stellen, ohne selbst von verschiedenen Principien auszugehen, denn es giebt nichts, aus dem man nicht entgegengesetzte Folgerungen ableiten könnte. Zwei gehen von demselben Punkte aus und demselben Ziele entgegen, und gleichwohl werden sie keine vier Schritte machen, ohne sich zu trennen. Was sage ich? Unser eigener Geist weicht von sich selbst ab, anerkennt und verwirft von einem Moment auf den andern dasselbe Urtheil mit einer gleich vollkommenen Ueberzeugung, und so, daß ihn kein Wechsel, so plötzlich er auch seyn möge, irre macht. Sonderbare Unbeständigkeit! Alles geht in unsern Verstand ein, und wird wieder von ihm (als unhaltbar) fahren gelassen; nichts bleibt beständig und er selbst, ruhend auf einer unbekannten Grundlage, gleicht einem zusammengestürzten Hause, welches seine Bewohner eilig verlassen. Das ist unser Zustand, voll Dunkelheit, Unwissenheit und Unbeständigkeit. Ich weiß nicht, welche fatale Macht höhnisch mit unserer Vernunft ihr Spiel treibt, und sie nach allen Seiten hin vorwärts und zurück in undurchdringliche Finsterniß drängt.

Man

Man dürfte sich kaum eines tiefen Mitleids erwehren können beim Anblick einer solchen außerordentlichen und unheilbaren Schwäche. Und dennoch will sich diese stolze Vernunft ihrer Größe rühmen, und sich stolz brüsten mitten in ihren phantastischen Gütern und ihren eingebildeten Reichthümern. Lassen wir sie einmal ihre Dürftigkeit fühlen; entkleiden wir sie, wie einen Theaterkönig, ihrer erborgten Kleider; mag sie sich, wie sie sich sieht, nackt, schwach, irrend, demüthigen und erröthen lernen über ihren unmäßigen Dünkel.

„Man braucht nicht viel über sich selbst nachgedacht zu haben, um zu wissen, wie sehr leicht der Mensch durch den geringsten Schein des Wahren getäuscht werden könne, und das, was er enttäuschen heißt, ist oft nichts anders, als einem andern nicht minder leeren Scheine nachgeben. Das Leben ist nichts anders, als eine lange Erfahrung über die Richtigkeit unserer Urtheile, welche in Folge der Interessen, der Leidenschaften wechseln, und die ohne irgend eine andere Ursache, die Zeit schon an und für sich gänzlich verändert. Dem Einfluße alles dessen, was uns umgiebt, unterworfen, und unabhängig von unserer Natur selbst werden sie durch unsern Geschmack, durch unsere Neigungen und Affectionen, Haß, Krankheit, Gesundheit, durch die Sonne, die scheint oder untergeht, durch die Wolke, die vorüberzieht, auf tausendfache Weise modificirt, und ohne unser Wissen anders bestimmt. Daher jene beständige Fluthung entgegengesetzter Vorstellungen und Gefühle, die jeder von uns in sich vorfindet, wenn er sich beobachtet. Die Wahrheit und der Irrthum, ohne feste Grundlage in unserem Geiste, gleichen den beweglichen Wellen, welche dem geringsten Hauche weichend, emporsteigen, sich ver-

mischen, in einander überfließen, und unausgesetzt an demselben Gestade sich brechen." — „Man räsonnirt nur über das, was man kennt; aber was wir erkennen, ist nur unvollkommen und ungewiß; unsere Räsonnements nehmen an der Unvollkommenheit und Ungewißheit unserer Erkenntniße Antheil. Noch mehr: Die Vernunft, beweglich und beschränkt, fügt noch ihre eigene Finsterniß derjenigen, von welcher die Begriffe, die sie zur Grundlage ihrer Operationen macht, schon bedeckt sind, bei, und vermehrt eben dadurch die Unwissenheit, und vermehrt ins Unendliche die Wechselfälle des Irrthums. — Das ist noch nicht alles, sondern die Gewißheit, die aus den Räsonnements hervorgeht, ist noch viel schrecklicheren Schwierigkeiten unterworfen. Denn, wenn unser Geist Vergleichungen anstellt, folgert, schließt, was thut er anders, als diejenigen Materialien bearbeiten, welche das Gedächtniß ihm liefert? Gänzlich dieser mysteriösen Kraft preisgegeben, zerlegt er, und verbindet er die Vorstellungen, die er von *ihr* blind empfängt. Denn aller Mittel entblöß't, ihre Berichte zu prüfen, können wir uns nicht versichern, ob unsere Erinnerungen etwas anders, als bloße Täuschungen seyen. Das Gedächtniß allein bezeugt die Treue des Gedächtnißes. Wir glauben seinem Zeugniße selbst ohne den Schatten einer Probe, und das Urtheil, durch welches wir unsere gegenwärtige Existenz mit der Vergangenen verbindend, aussprechen, daß wir dasselbe und nämliche Wesen sind, welches nach und nach mit solchen Empfindungen und Gedanken afficirt war, ist ein der tiefen, der strengen, der bestimmenden, vernünftigen Motive so entblöß'ter Akt des Glaubens, daß man mit Mühe begreift, wie ein solcher Akt dem Menschen nur möglich sey." —

„So haben wir also keine Gewißheit, daß das Gedächtniß uns nicht trüge; wir wissen blos, daß, wenn es uns betrügt, unsere Vernunft nur eine Chimäre, eine lächerliche Parodie einer, ich weiß nicht welcher, höheren Intelligenz sey, deren Bedürfniß wir fühlen, und deren Nothwendigkeit wir begreifen, in derselben Zeit, als eine unüberwindliche Gewalt unsere eigene Intelligenz in einer beunruhigenden Dunkelheit festhält, die sie zwingt, an ihr selbst zu zweifeln.“ „Füge man hinzu die absolute Unmöglichkeit zu räsonniren, wenn man nicht von einem ersten Princip ausgeht, das man, ohne es zu beweisen, voraussetzt, von einem Axiome, das man evident zu nennen übereingekommen ist, und das, wie ich schon gezeigt habe, nur ein für uns mehr oder weniger unübersteigbarer Irrthum seyn kann. So ermangelt also unsere Logik der Grundlage; sie stützt sich allein nur auf willkührlich angenommene Hypothesen; denn woher werden wir die Gewißheit nehmen, daß ein nothwendiger und unveränderlicher Zusammenhang zwischen der Wahrheit und gewißen Operationen unsers Geistes statt findet? Die Regeln, nach welchen unser Geist räsonnirt, sind vielleicht eben so falsch, als die ersten Begriffe, aus denen man jene Regeln ableitet; und wir wissen nicht, ob unsere Logik, statt ein Werkzeug der Wahrheit zu seyn, nicht eine Theorie des Irrthums ist. Sagen, daß die Vernunft die Untrüglichkeit dieser Regeln beweise, heißt nichts sagen; denn dieser vorgebliche Beweis setzt die Untrüglichkeit selbst voraus, um deren Beweis es sich eben handelt. Die Vernunft durch die Vernunft prüfen ist ein allen Philosophieen gemeinsames Sophisma, und es giebt, wie Montagne bemerkt, kein Mittel, diesen fehlerhaften Zirkel zu vermeiden. — Wenn

demnach Descartes, um aus seinem methodischen Zweifel herauszukommen, den Satz aufstellt: Ich denke, also bin ich; so überspringt er einen ungeheuren Abgrund, und setzt den ersten Stein des Gebäudes, welches er errichten will, mitten in die Luft: denn strenge genommen, können wir nicht sagen: „ich denke", können nicht sagen: „ich bin", können nicht sagen, „also", können gar nichts behaupten auf dem Weg der Schlußfolgerung (par voie de consequence)".

„Die Dogmatisten haben es wohl eingesehen, daß die Gewißheit, die sich nur auf die Intelligenz bezieht, und dem Empfindungsvermögen ganz fremd ist, ausschließlich nur der Vernunft angehöre. In dieser Beziehung haben sie einen *viel* richtigeren und erhabeneren Begriff vom Menschen gehabt, als die Philosophen der übrigen Schulen. Weil in der That auch die Thiere Empfindungen und Gefühle haben (des sensations et des sentimens), deshalb sind sie wohl der Gewißheit nicht fähig. Was wird ihnen fehlen? Jenes höhere Vermögen, das allein die Empfindungen und Gefühle betrachtend und vergleichend, behaupten kann, daß sie wahr seyen oder falsch. Aber in Folge welcher Motive werden wir behaupten, daß eine Sache so sey, oder nicht so sey, wie sie uns zu seyn scheint? Durch welches Mittel werden wir uns von der Realität unserer Vorstellungen (perceptions), und der Objekte, die sie vorstellen, überzeugen! In diesem Punkte haben sich die Dogmatisten ausserordentlich geirrt; erstlich, indem sie ihren Erkenntnißen eine bewiesene Wahrheit (une verité prouvée) zur Basis geben wollten, anstatt einer ohne Beweis geglaubten; zweitens, indem sie jedem Menschen zumuthen, in sich selbst die Motive seiner Urtheile und den Grund ihrer

Gewißheit zu suchen. O Schwäche des menschlichen Geistes, wenn er aus dem gemeinsamen Wege, den die Natur Allen geöffnet hat, heraustritt! Wie erkennt man nicht, daß man nichts beweisen kann, außer mit Hülfe mehrerer schon gewißer Wahrheiten, daß es demnach ein Widerspruch ist, zu verlangen, daß man eine erste Wahrheit beweise, und daß folglich, weit entfernt, daß die Gewißheit auf Demonstration beruhe, vielmehr keine Gewißheit möglich wäre, ohne eine vorausgehende Gewißheit, die die ganze Kraft der Demonstration bedingt? Sonach fangen die Dogmatisten damit an, vorauszusetzen, daß sie besitzen, was sie suchen, daß sie also auf ein Mal ihrer Behauptung gewiß und nicht gewiß sind. — Ueberrascht von diesem Widerspruch kommen mehrere unter ihnen über die Nothwendigkeit überein, die sogenannten ersten Principien, die ersten Wahrheiten, ohne Beweis zuzulassen. Fraget sie, welches diese Principien, diese ersten Wahrheiten seyen? Was ein Jeder unwiderstehlich glaubt, antworten die Dogmatisten. Aber der Narr glaubt auch unwiderstehlich den Irrthum, der eben seine Narrheit ausmacht. Der Glaube eines Individuums (la croyance individuelle), selbst wenn er unüberwindlich ist, reicht demnach nicht zu, um mit Gewißheit die Wahrheit vom Irrthume zu unterscheiden, oder sich von den ersten Wahrheiten zu vergewißern.

„Geht man von den Principien selbst zu den Consequenzen, die man daraus ableitet, so sieht man noch, daß die Vernunft auch in diesen Consequenzen wandelbar ist, und mit einer gleich festen und innigen Ueberzeugung entgegengesetzte Consequenzen ableitet. Sind aber diese entgegengesetzten Consequenzen alle wahr? sind sie alle

falsch? Was werden die Dogmatisten hierzu sagen, und welche verschiedene Regel der individuellen Ueberzeugung werden sie einem Jeden geben, um jene Consequenzen zu würdigen? Wenn sie eine einzige derselben verwerfen, stürzt ihr System ein; wenn sie sie alle zugeben, gibt es ferner mehr weder Wahrheit noch Irrthum. — Im Grunde verstehen sie sich selbst nicht; Stolz oder Vorurtheil blendet ihren Verstand. — Nun was thut man am Ende, wenn man die Gewißheit sucht? man sucht eine Vernunft, welche sich in ihren Urtheilen nicht täuschen läßt, eine unfehlbare Vernunft, die es in Allem und immer ist; — anders nämlich würde sie niemals versichert seyn, unfehlbar zu seyn. Wollen, daß ihre Unfehlbarkeit sich nur auf die ersten Principien beschränke, hieße sie vernichten. Muß sie nicht auch unfehlbar seyn, indem sie diese Unterscheidung macht, und unfehlbar noch, indem sie das, was ein erstes Princip ist, von dem, was keines ist, unterscheidet, d. h. muß sie nicht durchaus und in Allem (universellement) unfehlbar seyn? Dann aber gibt es für die Dogmatisten keine Gewißheit, außer, sie setzen die Vernunft eines jeden Menschen als unfehlbar; und thun sie dieß, dann mögen sie so viele sich widersprechende Urtheile, so viele einander entgegengesetzte Meinungen erklären. Um konsequent zu seyn, sind sie genöthigt, die Existenz des Irrthums zu läugnen, — genöthigt zu behaupten, daß in allen Dingen das Ja und das Nein gleich wahr, gleich gewiß sey, und ihre Bemühungen, die Vernunft des Individuums zu einer Höhe zu erheben, wohin sie nicht reichen könnte, endigen nur mit der völligen Vernichtung der Vernunft."

„Dieß vermag die Philosophie rücksichtlich des Wah-

ren; dahin führt sie den Menschen, der die Gewißheit in sich selbst sucht. Alle Versuche, durch unsere eigenen Kräfte allein zur Wahrheit zu gelangen, haben keinen anderen Erfolg, als immer mehr und mehr unser Unvermögen zu beweisen und das Wort eines Alten zu rechtfertigen: „Das einzige Gewiße ist, daß es nichts Gewißes gibt, und daß kein Wesen elender und stolzer ist als der Mensch. (Plin.)“

So weit la Mennais in der Durchführung des Satzes, daß das Princip der Gewißheit weder in dem äußeren Sinne, noch in dem Gefühle (dem inneren Sinne, le sentiment im Gegensatze von sensation nach la Mennais) noch im Räsonnement zu finden sey, daß also die individuelle Vernunft, die auf keine andere Weise als durch Sinn, Gefühl und Räsonnement Erkenntniße sich verschaffen könne, überhaupt gar nicht das Princip der Gewißheit in sich trage. Ich habe seine eigenen Worte vollständig angeführt, um dem Leser eine völlig treue Darstellung seiner Gedankenreihe zu geben. Man sieht, la Mennais scheint dem Scepticismus das Wort zu reden: die individuelle Vernunft kann nicht zur Gewißheit kommen: sie muß also, sich selbst überlassen, an Allem zweifeln. Gleichwohl will la Mennais den Scepticismus nicht rechtfertigen; seine Behauptung geht nur dahin, daß wir, wenn wir das Princip der Gewißheit nur in der individuellen Vernunft suchen, nothwendig zum Scepticismus hingetrieben werden. Um aber nicht zum Scepticismus hingetrieben zu werden, müssen wir das Princip der Gewißheit da suchen, wo es wahrhaft ist. „Das Princip der Gewißheit suchen, heißt aber eine untrügliche Vernunft suchen, eine Vernunft, die unfehlbar ist in Allem und allzeit“ (cf. p. 143.). Wo aber ist

diese Vernunft, die in Allem und allzeit unfehlbar ist? La Mennais weiset uns hier auf die Vernunft des menschlichen Geschlechts hin, und stellt eben damit den sens commun, die Uebereinstimmung der Urtheile und Zeugnisse Aller, — als das Princip der Gewißheit und das oberste Kriterium der Wahrheit auf —; und das ist es wieder, was so, wenigstens in seiner Allgemeinheit ausgesprochen, etwas irriges ist, und sonach ein unzureichendes Kriterium der Wahrheit. Hören wir wieder zuvörderst seine eigenen Worte. Nach dem oben Angeführten fährt la Mennais fort: „Wie aber, werden wir alle Hoffnung verlieren, und uns mit geschlossenen Augen in die sprachlose Tiefe eines allgemeinen Scepticism stürzen? Werden wir zweifeln, ob wir denken, ob wir fühlen, ob wir sind? Unsere Natur erlaubt dieß nicht; sie zwingt uns zu glauben, selbst dann, wenn unsere Vernunft nicht überwiesen ist. Die absolute Gewißheit und der absolute Zweifel sind uns auf gleiche Weise untersagt. Wir schwimmen mitten zwischen diesen beiden Extremen, wie zwischen dem Seyn und dem Nichts; denn der vollkommene Scepticismus würde die Vertilgung der Intelligenz und der gänzliche Tod des Menschen seyn. Aber es ist dem Menschen nicht gegeben, sich selbst zu vernichten; — — — er mag wollen oder nicht, so muß er glauben, weil er handeln muß, weil er sich selbst erhalten muß — — — — also befindet sich der Mensch in einer natürlichen Unfähigkeit, irgend eine Wahrheit vollständig zu beweisen, und in einer gleichen, natürlichen Unfähigkeit, sich der Annahme gewißer Wahrheiten völlig zu entschlagen. — — — — Sobald man will, daß aller Glaube auf Demonstration beruhe, ist man geradezu zum Pyrrhonismus geführt.

Aber der vollkommene Pyrrhonismus, wenn es möglich wäre, dahin zu gelangen, wäre nichts anders als eine vollkommene Thorheit, eine Krankheit, die das menschliche Geschlecht zerstören würde. Daher kömmt es, daß dasselbe Gefühl, das uns an unsere eigene Existenz bindet, uns auch zwingt, zu glauben, und nach unserem Glauben zu handeln. Es bildet sich wider unsern Willen in unserem Verstande eine Reihe von Wahrheiten, die kein Zweifel erschüttern kann, mögen wir sie durch unsere Sinne oder auf einem anderen Wege uns erworben haben. Von dieser Art sind alle Wahrheiten, welche zu unserer eigenen Erhaltung nothwendig sind, alle Wahrheiten, auf welche sich der gewöhnliche Verkehr im Leben und die Ausübung der unumgänglichen Künste und Gewerbe stützt. Wir glauben auf eine unwiderstehliche Weise, daß wir selbst sind, daß wir fühlen, daß wir denken, daß wir uns durch das Wort anderen Menschen mittheilen, die wie wir das Vermögen zu fühlen und zu denken besitzen, u. s. w. — Wer hat je an diesen und tausend ähnlichen Dingen gezweifelt? So zweifeln wir auch an einer Menge von Wahrheiten nicht, die die Wissenschaft aufstellt, und es ist eben diese Unfähigkeit zu zweifeln, oder wenigstens, wenn man zweifelt, die Gewißheit, von allen anderen Menschen für einen Narren, für einen Unwissenden, für einen Thoren erklärt zu werden, wodurch alle menschliche Gewißheit begründet ist. Die Uebereinstimmung Aller (le consentement commun), der Gemeinsinn (le sens commun) ist für uns das Siegel der Wahrheit; es gibt kein anderes." Setzen wir, daß die Menschen, in denselben Verhältnißen, von ent-

gegengesetzten Sinnen-Eindrücken und Gefühlen afficirt würden, und eben so entgegengesetzte Urtheile sich bildeten, so würde Keiner irgend etwas verneinen, irgend etwas behaupten können, weil keiner in sich selbst die entscheidenden Proben finden würde zu Gunsten dessen, was er empfindet und urtheilt. Auf welchem Grunde könnte er sich mehr für unfehlbar halten als einen anderen Menschen? Das hieße voraussetzen, daß er eine andere Natur habe, als die andern. Das würde er sich natürlich nicht im Traume denken. Aber seine in Staunen gerathene Vernunft würde stille halten vor der Vernunft des Andern, so wie wir voll von Ueberraschung und Zweifel uns stille halten würden vor Spiegeln, welche, gegenüber einem und demselben Objekte, doch ganz verschiedene Bilder zurückwerfen würden. Ergibt sich irgend ein Widerspruch in dem, was die Sinne berichten oder in den inneren Zeugnißen unmittelbarer Wahrnehmung, oder in den Urtheilen verschiedener Individuen, so erzeugt sogleich der Mangel an Uebereinstimmung, Ungewißheit, und der Geist erwartet unschlüßig, bis die Uebereinstimmung Aller ihm Gewißheit (persuasion) verschafft. Irgend ein Grundsatz, irgend ein Faktum ist mehr oder weniger zweifelhaft, mehr oder weniger gewiß, je nachdem es mehr oder weniger allgemein angenommen und bezeugt ist. Alle menschlichen Vorstellungen werden auf dieser Wage gewogen: die Menschen haben keine andere Regel, sie zu würdigen. — Was ist eine Wissenschaft anders als eine Vereinigung von Ideen und Thatsachen, über deren Wahrheit man übereingekommen ist? Was nicht diesen Charakter trägt, was zwischen den Zeugen und dem Richter streitig bleibt, ist sofort unter die ungewißen Mei-

nungen gestellt. Ist es im Gegentheile der Fall, daß die Meinungen nicht mehr getheilt sind, daß die Auktoritäten übereinstimmen, so hat die Wissenschaft von diesem Augenblicke an den höchsten Grad der Gewißheit erreicht, dessen sie fähig ist. Man darf sofort nicht mehr zweifeln; man straft die rebellische Vernunft; man setzt sie herab, indem man ihr eine entehrende Mackel aufdrückt; so sehr treibt uns unsere Natur, anzunehmen, daß die Wahrheit da ist, wo wir die Uebereinstimmung der Urtheile und der Zeugniße bemerken (l'accord des jugements et des temoignages). Wir urtheilen über das, was gut oder böse, erlaubt oder unerlaubt, schädlich oder nützlich ist, nach derselben Regel, und zwar ohne vorher darüber Unterricht empfangen zu haben, in Folge einer unwillkührlichen Bewegung. Die socialen Verhältniße, die menschliche Gerechtigkeit, unsere Kenntniße, unser Verhalten, mit Einem Worte, unsere Intelligenz ruht auf diesem Fundamente. Unsere Gewißheit wächst im Verhältniße mit der Uebereinstimmung und der Zahl der Auktoritäten, und die Kritik ist nichts anders als die größere Auktorität herauszufinden. — — — „Es ist Thatsache, daß ein natürlicher Hang uns antreibt, das, was wahr oder falsch ist, zu beurtheilen nach der allgemeinen Uebereinstimmung oder nach der größeren Auktorität; — daß wir voll Mißtrauens gegen solche Meinungen und Thatsachen sind, welche dieser Stütze ermangeln, die Gewißheit derselben dagegen aus der Uebereinstimmung der Urtheile und der Zeugniße folgern; — daß, wenn diese Uebereinstimmung von Seite Mehrerer gemeinsam, und mehr noch, wenn sie allgemein ist, man nicht

mehr auf die hört, die widersprechen, und nicht mehr versucht, sie zu überweisen; — man verachtet sie wie Unsinnige, als Monstra, die nicht mehr zur menschlichen Gattung gehören. — Man streitet nicht mit den Narren, obgleich die Narren manchmal in ihren Folgerungen sehr consequent sind. Die einzige Probe, die man von solchen Narren hat, die eingeschlossen werden, ist die völlige Entgegensetzung ihrer Ideen mit den allgemein angenommenen Vorstellungen; und die Narrheit besteht eben darin, seine eigene Vernunft, sein eigenes, individuelles Urtheil der allgemeinen Auktorität oder der Uebereinstimmung Aller vorzuziehen." —

(Cf. Tom. II. de l'Essai.)

In seiner Denfense de l'Essai bringt la Mennais das Obige auf einen kürzeren Ausdruck und sagt (p. 153 flg.): „Wollt ihr, indem ihr in euch selbst die Wahrheit sucht, nichts als wahr annehmen, als was von eurer Vernunft bewiesen ist? Bei der absoluten Unmöglichkeit irgend etwas vollständig zu beweisen oder zur vollständigen Gewißheit zu gelangen in irgend einer Sache, werdet ihr gezwungen seyn, an Allem zu zweifeln. Wollt ihr von irgend einem ohne Probe angenommenen Principe oder Begriffe ausgehen, eurer Vernunft allein das Richteramt zuerkennen in dem, was ihr glauben sollt? Die nicht minder absolute Unmöglichkeit, in euch selbst eine unfehlbare Regel eurer Urtheile zu finden, wird euch vom Neuen zwingen, entweder Alles zu bezweifeln, oder dem Irrthume selbst dieselben Rechte, wie der Wahrheit zuzuerkennen. Um also den Scepticismus zu vermeiden, muß man

1) mit dem Glauben anfangen oder glauben, ehe

man begreift, ehe man prüft; denn jede Prüfung setzt die gewiße Erkenntniß von irgend einer Wahrheit, wodurch die zu prüfende bedingt ist, voraus: außerdem würde, da man nichts schließen könnte, auch die Prüfung unnütz seyn.

2) Müssen wir außerhalb uns eine Regel für unser Urtheil suchen. Aber da die Regel unserer Vernunft nur eine andere, umfassendere und sicherere Vernunft seyn kann, und der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande keinen andern, äußern und unmittelbaren Verkehr hat als mit Intelligenzen, die ihm ähnlich sind, oder mit den andern Menschen, so folgt entweder, daß die Vernunft eines jeden Individuums keine untrügliche Regel besitze, oder daß diese Regel die Vernunft Aller, die allgemeine Vernunft, die menschliche Vernunft sey. Was die (allgemeine) menschliche Vernunft als wahr bezeugt, muß demnach nothwendig wahr seyn, und was sie als falsch bezeugt, muß nothwendig falsch seyn; wäre das nicht, so würde für den Menschen weder Wahrheit noch Irrthum seyn." —

Das ist also die Regel, welche la Mennais als Kriterium der Wahrheit aufstellt, und mit diesem Kriterium in der Hand versucht er in dem III. und IV. Bande des Essai die Wahrheit des Christenthums nachzuweisen. Es liegt außer meinem Zwecke, hier zu zeigen, wie la Mennais zu diesem Zwecke das von ihm aufgestellte Kriterium der Wahrheit anwendet, nur so viel will ich noch bemerken, was sich auch nach dem Vorausgehenden von selbst versteht, daß die ganze Apologie des Christenthums, wie sie la Mennais gibt, sofort auf dem einfachen Syllogismus beruht: das Christenthum hat das Zeug-

niß der größten Auktorität, d. i. der Vernunft des menschlichen Geschlechtes, die Uebereinstimmung der großen Mehrheit der Völker für sich, also ist es die wahre Religion. —

Ich brauche wahrscheinlich nicht viel darüber zu sagen, daß dieses Kriterium der Wahrheit, wie es la Mennais aufstellte, ein an sich unzureichendes sey, zumal in der Art, wie es la Mennais begründet. Seine Deduktion, womit er nachweisen will, daß die individuelle Vernunft das Princip der Gewißheit nicht in sich habe, ist viel zu flüchtig, zu ungenau und blos deklamirend, als daß man dadurch für seine Behauptung gewonnen werden könnte. Sagt la Mennais, daß die individuelle Vernunft das Princip der Gewißheit nicht in sich habe, so kann das wahr seyn: es kömmt aber nur darauf an, wie man es versteht. Versteht man nämlich dieß so, daß der Ausdruck „Gewißheit suchen" nichts anders bedeute, als „eine untrügliche Vernunft suchen," wie dieß la Mennais erklärt (cf. II. p. 143.), so ist nichts wahrer, als daß die individuelle Vernunft das Princip der Gewißheit nicht in sich habe. Die individuelle Vernunft, weil endlich und beschränkt, ist nicht unfehlbar: jeder Augenblick kann uns davon überzeugen. Versteht man ferner die Behauptung la Mennais's so, daß die individuelle Vernunft, sich selbst überlassen, d. i. die Vernunft des Individuums in seiner völligen Isolirung und außerhalb des äußeren Verkehres mit irgend einem andern intelligenten Wesen, keine absolute Gewißheit sich verschaffen könne, so hat la Mennais wieder Recht. Denn unter absoluter Gewißheit müßte man allerdings ein solche verstehen, die jeden Zweifel ausschließt und unmöglich macht, die also in der That eine unfehlbare Vernunft voraussetzt; aber

eine unfehlbare Vernunft ist blos die göttliche Vernunft, und nur Gott kann demnach absolut, d. h. keinerlei Zweifel unterworfene Gewißheit haben. Wenn aber die individuelle Vernunft nicht allen Zweifel ausschließen kann, eben weil sie keine unfehlbare ist, muß sie deßhalb über Alles zweifeln, und kann sie es deßhalb in keinerlei Beziehung zur Gewißheit bringen? Hier gibt es nur eine Alternative: Entweder ist dieß letztere wirklich der Fall, und dann nützt uns auch das Kriterium der Wahrheit, so wie es la Mennais aufstellt, nichts; oder es ist dieß nicht der Fall, und dann ist wenigstens die Deduktion falsch, auf die la Mennais die Anerkennung des von ihm aufgestellten Kriterium der Wahrheit gründen will. —

Ich sage; wenn die individuelle Vernunft in keinerlei Beziehung durch sich selbst Gewißheit erlangen kann, ohne deßhalb absolut unfehlbar zu seyn, so nützt uns wenigstens auch das Kriterium, das la Mennais aufstellt, nichts. Denn die Voraussetzung, daß die individuelle Vernunft durch sich in keinerlei Beziehung zur Gewißheit gelangen könne, führt nothwendig zum absoluten Scepticismus, der sich nicht blos damit begnügen darf, zu sagen, daß das einzige Gewiße sey, daß es nichts Gewißes gebe, sondern er muß sogleich noch mit Pyrrho sagen, daß selbst das nicht gewiß sey, daß es nichts Gewißes gebe. Und wenn demnach la Mennais uns sagt, wir vermögen durch unsere individuelle Vernunft nichts Gewißes zu erkennen, uns dann aber auf die äußere Auktorität, resp. auf die allgemeine Meinung hinweiset, so muß er uns entweder zugleich ein anderes Mittel als unsere individuelle Vernunft an die Hand geben, diese allgemeine Meinung, das consentement commun, zu erkennen, oder, wir können

nach der eigenen Voraussetzung des la Mennais auch die allgemeine Meinung nicht mit Gewißheit erkennen, und sind mit seinem Kriterium um nichts weiter gekommen. — Diesen Einwurf macht sich la Mennais gleich selbst im II. Theile seines Essai: „Die Einwendungen gegen die Gewißheit, welche jeder Mensch als Individuum, als isolirt von seines Gleichen betrachtet, in sich selbst zu finden versichert, können auch, ich weiß es wohl, gegen die Gewißheit gewendet werden, welche aus der Uebereinstimmung Aller hervorgeht." Aber darauf antwortet la Mennais an dem gedachten Orte selbst sehr sonderbar: Ich suche sie (jene Gewißheit, die aus der allgemeinen Uebereinstimmung hervorgeht) selbst nicht aus der Vernunft zu beweisen. — Ich entwickle kein System, sondern spreche Thatsachen aus." — Aber in seiner Defense de l'Essai p. 186. muß la Mennais weiter über diese Einwendung sich herauslassen, weil sie ihm wirklich von seinen Gegnern ist gemacht worden, und er sagt deßhalb, l. c.: „Diese Einwendung würde sehr gut seyn, wenn wir prätendirt hätten, die Auktorität (sc. par le consentement commun) auf das Räsonnement zu stützen: aber wir haben im Gegentheile erklärt, daß wir das nicht thun würden; daß uns das unmöglich seyn würde. (Er wiederholt dann die oben angeführte Antwort im Essai t. II. p. 157 flg.). Wenn man uns also fragt, sagt er weiter, wie wir der Auktorität beweisen, so ist unsere Antwort sehr einfach: Wir beweisen sie gar nicht. Aber wenn du sie nicht beweisest, wie willst du sie denn stützen? Auf welchem Grunde glaubst du? Antwort: Wir stellen die Auktorität als Thatsache auf, und glauben an diese Thatsache, so wie alle Menschen daran glauben, so

wie

wie ihr selbst daran glaubt, weil es unmöglich ist, nicht daran zu glauben. Wir glauben auf eine unwiderstehliche Weise, daß wir sind, daß wir empfinden, daß wir denken, daß es noch andere Menschen gebe, die wie wir mit demselben Vermögen begabt sind u. s. w. Kein Mensch vermag an diesen Dingen zu zweifeln, obgleich es unmöglich ist, sie zu beweisen. Aber der Gedanke oder die particuläre Vernunft eines Menschen, durch das Wort geoffenbart, ist das Zeugniß; — die Uebereinstimmung der Zeugnisse oder der individuellen Vernunft Aller ist die allgemeine Vernunft (la raison generale — le sens commun, l'autorité); — und jeder von uns glaubt an die Existenz der Auktorität, so wie er an die des Zeugnißes glaubt. Also noch ein Mal, die Auktorität ist für ans eine Thatsache. ——— Läugnen, was alle Menschen behaupten, und behaupten, was sie läugnen, ist das nicht geradezu die Narrheit oder das Widerstreben gegen den sens commun? Ist es möglich, daß man keine Vernunft hat, wenn man in Uebereinstimmung ist mit dem sens commun? Kein Mensch, der mit dem sens commun begabt ist, wird anstehen, auf diese Fragen Antwort zu geben, und die Gesammtheit der Menschen wird eine und dieselbe Antwort geben. Der sens commun ist also die Regel für jede individuelle Vernunft; ohne ihn kann man nichts beweisen, und man kann auch ihn selbst nicht beweisen, weil es außer ihm keine menschliche Vernunft gibt. Er existirt, das ist eine Thatsache, woran kein Mensch zweifelt, und woran er nicht zweifeln kann, ohne augenblicklich von allen anderen Menschen für einen Narren erklärt zu werden." — So la Mennais. Ich muß be-

sonders auf die letztere Stelle aufmerksam machen, wo la Mennais sagt, man könne die Auktorität des sens commun nicht beweisen, weil es außer ihm keine menschliche Vernunft gäbe. In diesem Sinne antwortet auch sein Schüler Gerbet auf die obige Einwendung. Man vergleiche: Des doctrines philosophiques p. 66 flg. — Damit ist aber doch nichts anders gesagt, als, wer die Wahrheit besitzt, erkennt die Wahrheit; — wer die wahre Vernunft hat, der hat die wahre Vernunft. Mit andern Worten, la Mennais gesteht, auf diese Einwendung nichts antworten zu können, als, daß es so sey, wie er es behauptet. Wenn aber Andere daran zweifeln, und wenn sie ihm nicht unbedingt beitreten (denn auf Gründe kann er sich nicht einlassen), so kann la Mennais, nachdem, was er gesagt hat, nichts weiter thun, als sie für Narren erklären, weil ihm das Kriterium des sens commun durch den sens commun bewiesen scheint, und ihm jeder für einen Narren gilt, der den sens commun verwirft. Den Narren gescheidt machen, kann er doch nicht, und das wäre denn doch eigentlich seine Aufgabe. — Wenn la Mennais behauptet, es sey Thatsache, daß wir an die Auktorität des sens commun glauben, so ist das nur in soweit eine unbestreitbare Thatsache, als wir in der Uebereinstimmung der Andern in unserem Urtheile eine größere Bürgschaft für die Wahrheit derselben, also eine größere Gewißheit finden: aber das findet nirgends Statt, und keine irgendwie nachweisbare Thatsache spricht dafür, daß Einer, wenn er etwas gewiß erkannt hat, oder auch nur etwas gewiß erkannt zu haben glaubt, diesen seinen Glauben aufgibt, blos deßhalb, weil die Andern das Gegentheil glauben. Sollte dieß geschehen, so müßte er

in dem Glauben der Andern schon eine höhere Auktorität, als seine individuelle Vernunft ist, erkannt haben; dieser müßte ihm zuvor schon als eine höhere Auktorität sich erwiesen haben, und sonach würde die bloße Hinweisung auf die Thatsache auch hierzu nichts nützen.

Indem aber la Mennais auf die allgemeine Uebereinstimmung als Kriterium der Wahrheit hinweiset, legt er der allgemeinen Uebereinstimmung nicht bloß überhaupt eine höhere Auktorität bei, als den Aussagen unserer individuellen Vernunft, sondern er legt ihr geradezu die höchste Auktorität bei, — er erklärt sie für den Ausdruck der unfehlbaren Vernunft. Er sagt: „Gezwungen die Unfehlbarkeit irgend einer Vernunft zu glauben, oder auf alle Gewißheit, auf alle Wahrheit Verzicht zu leisten, ist es die individuelle Vernunft, oder vielmehr die Vernunft Aller, die menschliche Vernunft (die Vernunft des menschlichen Geschlechtes), welche wir als unfehlbar voraussetzen werden. Aber eben hierin liegt ein anderer Irrthum, auf den la Mennais geführt worden. Ist freilich die allgemeine Vernunft der Menschen, die sich in Uebereinstimmung in gewißen Wahrheiten ausspricht, unfehlbar, dann versteht es sich, daß sie für uns die höchste Auktorität bilden müsse, und die höchste Gewißheit nur durch sie begründet werden könne. Aber abgesehen davon, daß wir unter der Voraussetzung der Unzulänglichkeit unserer individuellen Vernunft, um irgend etwas Gewißes zu erkennen, auch die Aussage der allgemeinen menschlichen Vernunft nicht mit Gewißheit erkennen könnten, so ist es auch Thatsache, daß die allgemeine Vernunft der Men-

schen, d. i. die größere Mehrheit der Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten in manchen Beziehungen sehr oft in Irrthum ist. Die menschliche Vernunft als die Vernunft des ganzen Geschlechts ist eben deßhalb nicht unfehlbar, weil die Vernunft des Individuums es nicht ist. Unfehlbar ist nur die göttliche Vernunft, und die menschliche Vernunft ist nur dann irrthumsfrei, wo sie der Ausdruck der göttlichen Vernunft ist, — wo sie die Wahrheit, die aus Gott ist, wahrhaft erkannt hat. Aber, wenn die Vernunft des menschlichen Geschlechts nicht an sich unfehlbar ist, wenn die allgemeine Uebereinstimmung eben so sehr eine Uebereinstimmung im Irrthume als in der Wahrheit seyn kann, wo ist das Kriterium, dieß zu unterscheiden? Sonach bedürfen wir für das Kriterium, das la Mennais aufstellt, noch ein ferneres Kriterium, und jenes des sens commun ist nicht das höchste, also auch nicht das wahre. Wenn die allgemeine Uebereinstimmung das höchste, weil unfehlbare Kriterium für uns seyn soll, so kann dieß nur dann der Fall seyn, wenn das, was die Menschen übereinstimmend glauben, als göttliche Offenbarung nachgewiesen ist. Nur als der Ausdruck der göttlichen Offenbarung ist uns die allgemeine Uebereinstimmung ein unfehlbares Kriterium der Wahrheit und das Princip absoluter Gewißheit: und das ist es denn eigentlich, was auch la Mennais beweisen will, aber er begeht den auffallenden Fehler, daß er, anstatt die übernatürliche göttliche Offenbarung als solche in der Uebereinstimmung der Völker nachzuweisen, also die Wahrheit dessen, in dessen Annahme alle übereinstimmen, eben dadurch darthut,

daß er es als göttliche Offenbarung nachweiset, vielmehr umgekehrt die göttliche Offenbarung aus der allgemeinen Uebereinstimmung nachweisen will, — eine Beweisart, wodurch er das Fundament der Gewißheit erschüttert, das er befestigen will. — —

Darin also stimmen wir mit la Mennais vollkommen überein, daß das höchste Kriterium der Wahrheit, also das Princip absoluter Gewißheit nur die sich uns offenbarende göttliche Vernunft sey, — also die äußere, übernatürliche Offenbarung, — also das Christenthum, weil es allein die Fülle aller göttlichen Offenbarung ist, — also der Katholicismus, weil er allein die Bedingungen enthält, wodurch die übernatürlich-göttliche Offenbarung, — das Christenthum — äußerlich und auf eine unfehlbare Weise erkannt werden kann. Dieß nachzuweisen, besonders unsern Zeitgenossen nachzuweisen, — darauf kömmt alles an, und in diesem Sinne sprechen wir in der vollsten und innigsten Ueberzeugung mit la Mennais: „Defendre la religion catholique, c'est donc defendre nos dernières espérances.“ (cf. Essai tom. II. praeface pag. 14.). — Aber in der Art, wie dieß nachzuweisen ist, weichen wir von la Mennais ab, und verwerfen entschieden die von ihm angegebene Methode. Wir läugnen nicht, daß die individuelle Vernunft sich irren könne, und schreiben ihr also keineswegs Unfehlbarkeit zu: aber daraus, daß die individuelle Vernunft irren kann, folgt nicht, daß sie immer irren muß, und nichts wahrhaft erkennen kann. Der Beweis aber und also die Gewißheit, daß wir das Wahre

wahrhaft erkennen, beruht auf dem, was wir eben Wahrnehmung — Erfahrung — heißen, und das, was wir immer und auf dieselbe Weise als das Wahre erkennen, was also immer fortwähret, und sich bewähret, das ist das Wahre. Wir haben sonst keinen andern Begriff vom Wahren. Dabei aber wird freilich vorausgesetzt, daß unsere Wahrnehmungs-Organe, — unsere Sinnenorgane und überhaupt unser Erkenntniß-Vermögen so eingerichtet sey, daß wir mittelst derselben in ihrem normalen und gesunden Zustande das Wahre erkennen können, und daß es wirklich ein außer uns existirendes, objektives Wahre gebe. Ohne diese Voraussetzung, — ohne diesen Glauben an die Existenz der Wahrheit und der Erkennbarkeit derselben durch unser Erkenntnißvermögen müßten wir dem absoluten Scepticismus anheimfallen, und es gäbe für uns sofort keine Gewißheit. Es gibt ein objektives Wahres, — dasselbe offenbart sich uns in der Erscheinung, die Erscheinung ist das erscheinende Wahre selbst, das Wahre ist nicht erst hinter der Erscheinung, also ein Anderes als die Erscheinung, wenn wir anders uns durch den Schein, der an der Erscheinung ist, nicht täuschen lassen, — das sind nothwendige Voraussetzungen, auf die sich alle uns mögliche Gewißheit stützet. Wir selbst also erkennen das Wahre mittelst unserer individuellen Vernunft, aber wir allein erkennen nicht alles Wahre, und sind eben deßhalb an die Vernunft Anderer außer uns angewiesen, die aus ihrem Standpunkte das Wahre besser und vollständiger erkennen können als wir, und die wahrhaftig genug sind, um uns ihre Erkenntniße mittheilen zu wollen. Sonach wird uns auch das fremde Zeugniß eine Quelle der Erkenntniß: aber in diesem Falle

müssen die Andern eine glaubwürdige Auktorität für uns bilden, und ob sie dieß seyen, müssen wir selbst erst wieder unmittelbar nnd durch unsere individuelle Vernunft erkannt haben. Ob also überhaupt für uns eine äußere Auktorität bestehe, hängt von unserer eigenen Prüfung ab, und ohne diese Prüfung anzustellen, können wir nicht sicher seyn, vor Täuschung und Betrug. Das, was hiebei der Prüfung unterliegt, ist nicht der Inhalt des fremden Zeugnißes, der nur negativ geprüft werden kann, je nach der Uebereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung desselben mit dem, was wir sonst schon gewiß wissen, sondern die Glaubwürdigkeit dessen, der Zeugniß ablegt. — Ist der Zeuge, der uns von irgend etwas, das wir nicht selbst und unmittelbar erkennen können, ein Mensch, oder überhaupt ein dem Irrthume unterworfenes Wesen, so kann er sich auch in dem, worüber er uns berichtet, getäuscht haben, und kann in solcher Weise noch keine absolute Gewißheit in uns begründet werden. Die Glaubwürdigkeit und somit die Gewißheit steigt aber, je mehr Zeugen, die wir als glaubwürdig erkannt haben, für dieselbe Sache einstehen, und insoferne gibt uns freilich die allgemeine Uebereinstimmung der Menschen die größtmöglichste Gewißheit, die uns durch menschliches Zeugniß zukommen kann. Aber als menschliches Zeugniß kann es uns gleichwohl immerhin noch nicht die absoluteste Gewißheit verschaffen, eben deßwegen, weil die menschliche Vernunft in allen Individuen dem Irrthum zugänglich ist. Das sicherste, weil unfehlbare Zeugniß wäre für uns nur das göttliche Zeugniß — das Wort Gottes — seine Offenbarung. Ist etwas als Gottes Wort er-

kannt, dann können wir keinem Zweifel mehr Platz geben, und müssen sogar unsere individuelle Einsicht dem erkannten Worte Gottes unterwerfen. Daß aber etwas Wort Gottes, also ein unfehlbares Zeugniß für die Wahrheit sey, ist selbst nur für die individuelle Vernunft und mittelst derselben nachzuweisen. Setzt man voraus, die individuelle Vernunft könne nichts mit Gewißheit erkennen, so setzt man damit auch eo ipso voraus, daß wir das göttliche Wort, wo es auch immer sey, nicht mit Gewißheit erkennen können, und la Mennais, der die individuelle Vernunft so sehr herabsetzt, erschwert sich eben dadurch nur den Beweis für die absolute Wahrheit des Christenthums und des Katholicismus, den er führen will. —

Es ist hier der Ort nicht, die Sache weiter auseinander zu setzen. Das Gesagte genügt, um zu zeigen, wie unzureichend die Arbeit la Mennais's in dieser Beziehung ist. Ausserdem ist freilich der von la Mennais geschriebene Essai sur l'indifference ein höchst geistreiches Buch und den Katholiken zur Lektüre sehr empfehlenswerth.

Was nun die beiden oben angezeigten Schriften eines Schülers des Abbe la Mennais betrifft, so sind es Versuche, das von la Mennais aufgestellte Kriterium der Wahrheit, den sens commun oder das consentement commun als das Wahre nachzuweisen und in Schutz zu nehmen, ohne im Ganzen mehr zu sagen, als der Meister selbst schon gesagt, oder doch wenigstens angedeutet hat. Die Eine dieser beiden Schriften: des doctrines philosophiques sur la certitude macht sich zur Aufgabe, die Uebereinstimmung des von la Mennais aufgestellten Princips mit den Lehren der katholischen Kirche

nachzuweisen. Es soll sich zeigen, „daß die Theorie vom sens commun nichts anders als die katholische Lehre vom Glauben selbst sey, dargestellt in einer philosophischen Form". (pag. 33). — Was darin Gerbet über die Unzulänglichkeit unserer blos individuellen Vernunft-Einsicht zur Begründung einer allgemeinen Uebereinstimmung unter den Menschen sagt, ist trefflich gesagt: was er zur Vertheidigung des sens commun als höchsten Kriterium der Wahrheit sagt, kann nicht genügen. —

Die andere Schrift des Abbé Gerbet: „Coup d'oeil sur la controverse chretienne" — versucht die Rechtfertigung desselben Principes, das la Mennais aufstellt, aus dem historischen Standpunkte. „In der ersten Abhandlung, (des doctrines de la certitude) versuchte der Auktor auf eine abstrakte Weise (a priori) die logischen Grundgesetze des Katholicismus zu bestimmen"; — jene Abhandlung war mehr „scholastisch": „die zweite betrachtet diese Logik in ihrer Anwendung; er stellt dieselbe als eine große Thatsache dar, die in den verschiedenen Perioden der christlichen Controverse ihre Entwickelung gefunden hat. Diese Schrift ist also gleichsam die historische Bewahrheitung der erstern. Die rationellen (aprior'schen) Deduktionen werden hier der Probe der Wirklichkeit unterworfen." (Cf. préf. p. VI. flg.). — Diese beiden Abhandlungen sind die weitere Ausführung des XV. und XVI. Capitels der Defense de l'Essai. — Was die zweite Abhandlung betrifft, so soll sich nämlich aus ihr erkennen lassen, wie vom Anfange der christlichen Controverse bis auf die neuesten Zeiten das Princip des sens com-

mun katholischer Seits immer zu Grund gelegt wurde, wenn man auch nicht vom Anfange an schon ein völlig klares Bewußtseyn davon gehabt habe. Gerade diese völlige Entwickelung des Princips war ein Werk der Zeit, und so fällt denn die völlige Entwickelung desselben in die Zeit des la Mennais, wie Gerbet meint. Diese historische Deduktion ist geistreich, — enthält sehr viel Wahres, ist aber in Bezug auf das Hauptthema falsch. —

Dr. Gengler.

Inhalts-Verzeichniß

des vierzehnten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite.

Aus und über Pseudoisidor. Möhler . . . 3

Ueber Joh. 6, 22—59. Mack 52

Ueber eine angeblich zu hoffende Indifferenzirung des Katholizismus und Protestantismus. Gengler . 203

Ueber den Begriff und das Wesen der speculativen Theologie. Kuhn 253

Fortsetzung und Beschluß dieser Abhandlung . . 411

Aphorismen über das Verhältniß der Kirche zum Staate. Gengler 445

Ueber öffentliche und liturgische Beichten. v. Drey . 494

Andenken an Friedrich Schlegel. Mit einer kurzen Hindeutung auf seine literarische Thätigkeit. Staudenmaier 607

Blicke auf die Kirche Frankreichs. Erster Artikel. Theiner 651

II. Recensionen. S.

Anton Günther. — Vorschule zur speculativen Theologie des gesammten Christenthums	Staudenmaier .	88
Anton Günther. — Peregrins Gastmahl		
Johann Heinrich Pabst. Der Mensch und seine Geschichte . . .		
Franz Bader. Vorlesungen über religiöse Philosophie . . .		
Franz Moser. Gesammelte Kanzelreden. Schönweiler		135
Ritual nach dem Geiste und den Anordnungen der katholischen Kirche. Halder		150
Arnoldi. Homilien des heiligen Chrysostomus übersetzt. Halder		171
Lippert. Annalen des katholischen, protestantischen und jüdischen Kirchenrechts. Lang . . .		186
Doctrine de Saint-Simon. Lettres sur la Religion	Möhler .	304
Religion Saint-Simonienne. Oeconomie Politique		
Doctrine Saint-Simonienne. Enseignement Central . . .		

		S.
Tableau Synoptique de la Religion de Saint-Simon	Möhler .	304
Doctrine Saint-Simonienne. Resumé general		
Hagel. Demonstratio religionis christ-cathol.	v. Drey .	332
Gläser. Die Krankenölung . .		
Credner. Der Prophet Joel. Herbst . . .		351
Schreiber. Allgemeine Religionslehre. Mack .		361
Räß. Bibliothek der katholischen Kanzelberedtsamkeit. Schönweiler		389
Pacca. Denkwürdigkeiten über Pius VII. Möhler		359
Rosenkranz. Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. Gengler		527
Twesten. Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Staudenmaier .		562
Theiner. Recherches sur plusieurs collections inedites de decretales. Lang . . .		583
Zimmermann. Jahrbuch der theologischen Literatur. Herbst		591
Schreiber. Lehrbuch der Moraltheologie. Mack .		721
Abbé de la Mennais. Defense de l'Essai sur l'indifférence . . .	Gengler	765

		S.
Abbé Gerbet. Des doctrines philosophiques sur la certitude . .	Gengler	765
Abbé Gerbet. Coup d'oeil sur la controverse chretienne . . .		

III. Intelligenzblatt.

Erklärung des Herrn Domdechant Kopp v. Eichstädt 199

Hirtenbrief des Erzbischofs von Freiburg gegen die Anticölibatäre 594

Literarische Anzeige.

Im Verlage der Krüll'schen Universitätsbuchhandlung zu Landshut ist erschienen:

Ackermann, G., Volkspredigten und Homilien auf alle Sonn- und Festtage des katholischen Kirchenjahrs. Erstes Heft. Zweite verbesserte und vermehrte, einzig rechtmäßige Originalauflage. Zweiter unveränderter Abdruck. 8. geh. 24 kr. od. 6 gr.

Aufgemuntert durch den schnellen Absatz der ebenfalls starken zweiten Originalauflage vorstehenden Werks hat sich die Verlagsbuchhandlung entschlossen, um den Ankauf besonders jungen Theologen zu erleichtern, eine Ausgabe in Heften zu veranstalten, wovon alle vierzehn Tage Eines erscheint. Der Abdruck geschieht genau nach der zweiten Originalauflage und führt den Beisatz: „Zweiter Abdruck." — Das Ganze umfaßt zwölf Hefte, jedes zu sechs Bogen.

Bereits haben sich die gediegensten Journale über die im vorigen Jahre erschienene zweite verbesserte und vermehrte Originalauflage sehr günstig ausgesprochen und unter Anderm sagt der Religions- u. Kircheufreund von Benkert im Märzhefte 1832, S. 416:

„Wir sind ersucht worden, die zweite Auflage dieser Volkspredigten blos anzuzeigen. Und in der That bedarf sie auch nur einer kurzen Anzeige, da Ackermanns Popularität, Einfachheit im Vortrage und durchaus praktische Tendenz aus der ersten Auflage dieses Werks hinlänglich bekannt sind, und fast in allen kathol. Journalen früher schon rühmlichst gewürdigt wurden. Möchte auch diese neue Aufl. ihre Freunde finden!"

Von demselben Herrn Verfasser ist noch erschienen:

Kurze Frühpredigten auf alle Sonn- und Festtage des ganzen Jahres. 2 Bde. 8. 1827. 3 fl. od. 2 Thlr.

Volkspredigten und Homilien auf alle Festtage, sie mögen noch gebothen oder auf die Sonntage verlegt sein, zum Gebrauche für katholische Gemeinden. (Aus Volkspredigten und Homilien auf alle Sonn- und Festtage besond. abgedr.) 2te Originalauflage. gr. 8. 1831. 2 fl. 42 kr. od. 1 Thlr. 18 gr.

Kurze Volkspredigten über sinnliche Lust und sinnliche Abtödtung auf die Fastnacht- und Fastenzeit. 8. 1825. 36 kr. od. 8 gr.

Kanzelberedsamkeit, katholische, aus dem vorigen Jahrhundert. Erstes Bändchen.

Auch unter d. Titel: Prüfet Alles, das Gute behaltet! Eine Sammlung kurzer Betrachtungsreden aus den besten Predigern älterer Zeit. Zur Belehrung, zur Erbauung u. zum Troste für fromme Katholiken, denen ihre Religion Herzensangelegenheit ist, und die sich freuen, der römisch-katholischen Kirche anzugehören. Vorzüglich für jene, welche Geschäften halber selten einer Predigt in ihrer Pfarrkirche beiwohnen können. Von dem Verfasser der Gebet- und Andachtsbücher: Schritte zur vollkommenen Liebe Gottes; Herr bleib bei uns; Jesus Christus, der wahre Gott und Mensch ꝛc. ꝛc. Erstes Bändchen gr. 12. geh. 36 kr. od. 9 gr.

Der würdige Herr Verfasser dieser Schrift glaubt in unserer Zeit, der Zeit des Unglaubens und der Gleichgültigkeit, des Ungehorsams gegen geistliche und weltliche Obrigkeit, wohl zu thun, eine Sammlung vorzüglicher Reden von alten Predigern herauszugeben, deren Werke doch so viel Gutes enthalten, und solche alte Predigten nach der Ermahnung des heiligen Apostels: Prüfet alles, das Gute behaltet! aus dem Staube und der Vergessenheit hervorzusuchen und sie in einer verbesserten Sprache vorzutragen.

Wir haben zwar von Predigten, welche durchaus eine hohe Gelehrtheit, ein tiefes Denken und Eindringen in unsere heil. Religionsgeheimnisse kund thun, keinen Ueberfluß, jedoch ist dies keine Speise, womit sich der Bürger- und Bauernstand sättigen kann. Auch findet man in abgelegenen Ortschaften recht christlich denkende fromme Katholiken, welche die Stimme ihres Seelenhirten oft Jahre lang nicht hören, oder wegen zu weiter Entfernung von der Kirche oder auch Geschäften halber nie einer Predigt beiwohnen können. Daher wünscht der würdige Hr. Verfasser durch gegenwärtige kurze Betrachtungsreden dem gutgesinnten Christenvolke ein nützliches Buch in die Hand zu geben, eine Anweisung, wie man in müssigen Stunden sich belehren, und auf eine leichte Weise einer Predigt im Geiste recht aufmerksam beiwohnen könne. Um die gute Wirkung für fromme Gemüther nicht zu verfehlen, behielt man die Form einer Predigt bei, und läßt den Seelsorger gleichsam wie von der Kanzel herabreden und in einer Sprache reden, die auch dem schwächesten Verstande begreiflich ist.

Das zweite Bändchen kommt so eben unter die Presse und segnet der allmächtige Gott dieses Unternehmen, so sollen bald mehrere solcher Bändchen folgen.

Ferner sind folgende Schriften in demselben Verlage theils erschienen, theils in Commission zu haben:

Alte, der, von den Bergen. Eine Erzählung für Kinder. Neue Aufl. gr. 12. 9 kr. od. 3 gr.

Anthologie deutscher kathol. Gesänge aus älterer Zeit. gr. 12. 1831. In saubern Umschlag broch. 1 fl. 12 kr. od. 16 gr.

Dies Werk verdient alle Beachtung! sagt Spenglers

Kirchenzeitung 1832. Nr. 45. 46. — Außer diesem liefertten beinahe alle theolog. Journale vorzügliche Rezensionen.

Blumen und Blüthen heiliger Andacht und Frömmigkeit für katholische Geistliche zur eigenen und zur Erbauung des Volks. 18 Bdchen. A. u. d. Titel: Fenelon, Erzbischof, von der wahren und ächten Frömmigkeit und von dem Gebethe. Zwei geistl. Betrachtungen. Zum ersten Male a. dem Franz. übersetzt, u. mit einer Lebensgeschichte des Verfassers begleitet v. dem Herausgeber: „Lombez über den innern Frieden." gr. 12. 1832. geh. 24 kr. od. 6 gr.

— dasselbe. 28 Bdchen. A. u. d. Titel: Das Allen verständliche und erbauliche Psalterium. Ein Erbauungsbuch für Alle. Oder: Betrachtungs-, Buß-, Bitt- und Preisgebete der Psalmen Davids, in gereimten Versen nach der Uebersetzung von Fr. Jos. Weinzierl gesammelt und verbessert von Simon Buchfelner. gr. 12. (Unter der Presse.)

Blumenkörbchen, das. Eine Erzählung, dem blühenden Alter gewidmet von dem Verfasser der Ostereyer. 2te Auflage, mit 1 Titelkupfer. 8. 1828. weiß Druckpap. 24 kr. geb. 30 kr., fein Velinp. 36 kr. od. 8 gr. geb. 42 kr. od. 10 gr.

Blüthen, dem blühenden Alter gewidmet von dem Verfasser der Ostereyer. 2te verb. u. verm. Ausgabe. 8. 1826. 24 kr. od. 6 gr. geb. 30 kr. od. 8 gr.

Brenner, Dr. Fr., üb. das Dogma. Zugleich Beantwortung d Frage: Wer wird selig? gr. 8. 1832. 1 fl. 21 kr. od. 20 gr.

Engelbrecht, A., Aufsätze pädagogischen Inhalts. Ein Buch für Seelsorger und Volksschullehrer zur angenehmen und belehrenden Unterhaltung. Mit Titelkupf. und 1 Musikbeilage. 8. 1821. 1 fl. 30 kr. od. 1 Thlr.

Erzählungen für Kinder und Kinderfreunde, von dem Verfasser der Ostereyer, 18 Bändchen. Enth.: Der Kanarienvogel. Das Johanniskäferchen. Die Waldkapelle. 2te Aufl. 12. 1828. 9 kr. geb. 12. kr. gr. 12. 12 kr. od. 3 gr. geb. 15 kr. od. 4 gr.

— dieselben. 28 Bdchen. Enth.: Das Täubchen. Das verlorne Kind. 12. 1825. 9 kr. geb. 12 kr. gr. 12. 12 kr. od. 3 gr. geb. 15 kr. od. 4 gr.

— — dieselben 38 Bdchen. Enth.: Das Lämmchen. 12. 1826. 9 kr. geb. 12 kr. gr. 12. 12 kr. od. 3 gr. geb. 15 kr. od. 4 gr.

— dieselben. 48 Bdchen. Enth.: Gottfried, der junge Einsiedler. 12. 1829. 12 kr. geb. 15 kr. gr. 12. 15 kr. od. 4 gr. geb. 18 kr. od. 5 gr.

— neue, für Kinder und Kinderfreunde von dem Verfasser der Ostereyer. 18 Bdchen. Enth.: Die Hopfenblüthen. Eine Begebenheit aus dem Leben eines armen Landschullehrers, erzählt für Kinder u. Kinderfreunde. 12. 15 kr. geb. 18 kr. gr. 12. 18 kr. od. 5 gr. geb. 24 kr. od. 6 gr.

— dieselben. 28 Bdchen. Enth.: Die Kirschen. Die Mar-

garethablümchen. Das Vergißmeinnicht. Der Kuchen. Die Krebse. Das Rothkehlchen. Das Vogelneſtchen. 12. 1832. (Unter der Preſſe.)

Euſtachius. Eine Geſchichte der chriſtlichen Vorzeit, neu erzählt für die Chriſten unſerer Zeit. Von dem Verfaſſer der Genovefa. 2te Aufl. Mit 1 Titelk. 8. 1829. 30 kr. od. 8 gr.
geb. 36 kr. od. 10 gr.

Fingerlos, M., wozu ſind Geiſtliche da? 2te ſehr vermehrte Auflage. 8. 4 fl. od. 2 Thlr. 16 gr.

Fridolin, der gute, und der böſe Dietrich. Eine lehrreiche Geſchichte für Eltern und Kinder. Von dem Verfaſſer der Oſtereyer. Mit 1 Titelkupf. 8. 1830. 40 kr. od. 10 gr.
geb. 45 kr. od. 12 gr.

Genovefa. Eine der ſchönſten und rührendſten Geſchichten des Alterthums, neu erzählt für alle guten Menſchen beſonders für Mütter und Kinder. Neue, durchaus verb. Aufl. Mit 1 Titelkupf. 8. 1829. 24 kr. od. 6 gr. geb. 30 kr. od. 8 gr.

Glashauſer, A., Rupert v. Guteneck, od. d. wahre Edelmann. Ein Familiengemälde für Alle, vorzüglich f. die liebe Jugend neu dargeſtellt. gr. 12. 1832. 12 kr. od. 3 gr.

Glück der guten Erziehung. Eine Kindergeſchichte in Briefen, zur Vorübung im Schriftleſen mit geſchriebenen Buchſtaben gedruckt 45ſte Ausgabe. 12. 1829. geh. 6 kr. od. 2 gr.

Gollowitz, D., Anleitung zur Paſtoraltheologie im weiteſten Umfange. 3te von G. F. Wiedemann wiederholt durchgeſehene u. verb. Aufl. 2 Bde. gr. 8. 1830. 3 fl. 30 kr. od. 2 Thlr. 8 gr.

Gügler, A., die heilige Kunſt, oder die Kunſt der Hebräer. 8. 1814. 2 fl. od. 1 Thlr. 4 gr.

Hauber, J. M., (Hofkaplan u. Hofprediger), Andachts- u. Erbauungsbuch für katholiſche Chriſten Mit 1 Titelkupfer, gezeichnet von Schlothauer, und in Stahl geſtochen von Fleiſchmann. 8. Ausg. auf ord. Druckpap. 45 kr. od. 12 gr.
auf Velindruckpap. 1 fl. od. 14 gr.

Herr, gib ihnen die ewige Ruhe! Ein katholiſches Gebethbuch für Fromme, die um ihre Verſtorbenen ängſtlich bekümmert trauern. Von dem Verfaſſer: Schritte zur vollkommenen Liebe Gottes; Herr bleib bei uns ꝛc. Mit 1 Titelkupf. 8. 1831. 24 kr. od. 6 gr.

Huſarenkind, das, oder: Gott hilft jederzeit den Seinigen. Eine lehrreiche Erzählung für die Jugend u. Jugendfreunde. gr. 12. 1832. 15 kr. od. 4 gr.

Jais, P. A., ſchöne Geſchichten und lehrreiche Erzählungen zur Sittenlehre für Kinder, u. wohl auch für Erwachſene. 2 Bdchen. 12. 10 kr. od. 3 gr. geb. 14 kr. od. 5 gr.

— — Jeſus, meine Liebe! Gebethbuch mit Belehrungen für die Jugend u. auch Erwachſene bearbeitet von G. Rieder.

Mit 1 schwarzem u. illum. Titelkupf. 12. ord. und weiß Druckpap. (Unter der Presse.)

Die bereits über dies erhaltene hochw. bischöfl. Approbation lautet also: „Das Gebethbuch: Jesus ꝛc. enthält nichts gegen den Glauben oder die guten Sitten, ist vielmehr den geistlichen Bedürfnissen der erwachsenen Jugend ganz vorzüglich angemessen, u. kann sonach mit bischöfl. Ordinariats-Bewilligung dem Drucke übergeben werden."

Jesus Christus, der wahre Gott und Mensch im hochheiligen Altarssakramente. Ein Gebet- u. Andachtsbuch für Katholiken, welche ihrem Glauben getreu Gott im allerheiligsten Altarsgeheimnisse anbeten und bei ihm in allen ihren Anliegen Trost und Hilfe suchen. Von dem Verfasser der Gebet- u. Andachtsbücher: Schritte zur vollkommenen Liebe Gottes ꝛc. Herr bleib bei uns ꝛc. Mit 1 schönen Titelkupf. gr. 12. 1832. Druckp. 40 kr. od. 10 gr.
Velinpap. 1 fl. 12 kr. od. 18 gr.

Jugendspiegel. Ein Reihe kleiner Erzählungen. Von dem Verfasser der rührenden u. lehrreichen Erzählungen für die Jugend. Mit 1 Kupf. 8. 1827. 15 kr. od. 4 gr.
geb. 18 kr. od. 6 gr.

Kempis, Th. v., vier Bücher v. der Nachfolge Christi. Dem christlichen Volke in einer neuen Uebersetzung u. wohlfeilen Ausgabe gewidmet von J. A. Rotermundt. 4te Aufl. 18. 1824. 24 kr. od. 6 gr.

Kleinigkeiten von großem Werthe. Eine Sammlung religiöser Aufsätze, welche a. die jetzige Zeit passend u. v. großem Nutzen sind. 18 Bdchen. A. u. d. Titel: Antwort eines alten Pfarrers auf die Frage eines jungen Geistlichen, wie er sich bei den jetzigen Zeiten zu verhalten habe. Ein Amulet für junge Seelsorger, die sich vor schädlicher Ansteckung fürchten. Aus der Vergessenheit hervorgezogen u. mit neuen Zusätzen verm. Von dem Verf: Schritte zur vollkommenen Liebe Gottes ꝛc.; Herr bleib bei uns ꝛc. 8. 1831. In saubern Umschlag geh. 24 kr. od. 6 gr.

Kreuz, das hölzerne. Eine kleine Geschichte der Vorzeit zum Troste für Leidende neu erzählt v. dem Verfasser der Ostereyer. 1te durchaus verb. Aufl. 12. 1829. 9 kr. od. 3 gr.
Mit 1 Titelkupf. 15 kr. od. 4 gr.

Lautenspielerin, die kleine. Ein Schauspiel für Kinder und Kinderfreunde. Von dem Verfasser der Ostereyer. 12. 1832. 12 kr. od. 4 gr. geb. 15 kr. od. 5 gr.

Lombez, A. v., über den innern Frieden. Aus dem Französischen übersetzt nach der zehnten, von dem Verfasser verbesserten, vermehrten und besser geordneten Auflage. A. u. d. Titel: Leitsterne auf der Bahn des Heils. Supplement-Band. 8 1831. 1 fl. 30 kr. od. 22 gr.

Die meisten theolog. Journale sprachen sich über dies Werk höchst günstig aus, u. unter Anderm sagt der Katholik 1831. 12s Heft S. 374.: „Der Uebersetzer hat sich um uns Teutsche

seht verdient gemacht, daß er ein Buch, welches in Frankreich eine so günstige Aufnahme findet, auch zu einem teutschen Gemeingut gemacht hat."

Mauerer, W., Briefe für Kinder. Nebst einigen Anreden bei öffentl. Schulprüfungen. 3te verm. Aufl. gr. 12. 1824. 12 kr. od. 3 gr.

— — kleine, lehrreiche Erzählungen und Lehrsätze nebst einigen Gleichnissen und Denksprüchen aus dem Munde Jesu. Ein Geschenk für Kinder. 8. 1820 8 kr. od. 2 gr.

— — Lesebuch für Anfänger im Lesen. 1—3te Abtheilung. 2te verb. Aufl. 12. 1824—30. 8 kr. od. 2 gr.

— — Tabelle zur Kenntniß der Buchstaben. 8. Das Dutzend auf Pappe gezogen. 24 kr. od. 6 gr.

— — Lesebuch f. geübtere Leseschüler. 8. 1818. 15 kr. od. 4 gr.

— — Blüthenkränze, gewunden in einer Reihe merkwürdiger und lehrreicher Erzählungen zur Belehrung und Besserung für die liebe Jugend. Mit 1 schönen Titelkupfer. 8. 1832. 24 kr. od. 6 gr.

Möy, Dr. E. v., von der Ehe u. der Stellung der katholischen Kirche in Deutschland rücksichtlich dieses Punktes ihrer Disciplin. Mit einem Anhange über das Verhältniß der Kirche zum Staate und einer tabellarischen Uebersicht der in d. bedeutendsten Bundesstaaten aufgestellten Ehegesetze. gr. 8. 1830. 1 fl. 12 kr. od. 16 gr.

Nack, K. A., Weg zum Himmel. Ein christkatholisches Gebetbuch für junge Leute. Mit 1 Titelkupf. 12. (Schreibschrift.) 1832. 15 kr. od. 4 gr.

— — Weg zur Seligkeit. Ein christkatholisches Gebet- u. Erbauungsbüchlein f. die Jugend u. auch Erwachsene. Mit 1 Titelkupf. 12. (Schreibschrift.) 1832. 15 kr. od. 4 gr.

Nelk, Th., der Hut. Eine neue Erzählung für Alle, besonders für die reifere Jugend. Mit 1 Titelk. 12. 1831. 15 kr. od. 4 gr.

— — das Vergißmeinnicht. Eine neue Erzählung für die reifere Jugend. Mit 1 Titelkupf. 12. 1832. 15 kr. od. 4 gr.

Noch ein Mal! Zwei ganz neue lehrreiche Erzählungen für die liebe Jugend von bekannten Jugendfreunden. (Enthält: Lohn d. Tugend, vom Verf. des Jugendspiegels. Die letzte Erzählung.) 12. 1832. 12 kr. od. 3 gr. geb. 15 kr. od. 4 gr.

Nüßlein, F. A., Lehrbuch der Kunstwissenschaft zum Gebrauche bei Vorlesungen. 8. 1819. 2 fl. 24 kr. od. 1 Thlr. 8 gr.

Ostereyer, die Eine Erzählung zum Ostergeschenke, von dem Verf. der Genovefa. 3te Aufl. 12. 1829. 9 kr. geb. 12 kr. gr. 12. 12 kr. od. 3 gr. geb. 15 kr. od. 4 gr.

Ried, J., der Schiffbruch, oder: Gott ist der Rächer aller Rache. Eine Erzählung z. Warnung u. Belehrung, zunächst f. Eltern u. die reifere Jugend. 12. 1832. 10 kr. od. 3 gr.

Riedhofer, K. A., bethe und arbeite! oder, das tägliche Geschäft eines guten Christen. Mit einer Nachlese von Denk-

sprüchen über Gebeth u. Arbeit. Ein Christenlehr- und Prüfungsgeschenk. 2te Aufl. vermehrt mit Beispielen aus dem Leben der Heiligen. 12. 1832. 10 kr. od. 3 gr.

Riedhofer, K. A., Gott in seinen Fügungen u. Erbarmungen wunderbar. Eine Geschichte zur Erbauung für Kleine und Große — Junge und Alte. 2te verm. u. verb. Aufl. 12. 1832. 12 kr. od. 3 gr.

— — die einträglichste Lotterie, in welcher jede Einlage Gewinn ist; dargestellt in einer Geschichte mit lehrreichen Beispielen a. dem Leben der Heiligen Gottes. Ein Lesebüchlein f. Jedermann z. Erbauung. 12. 1831. 12 kr. od. 3 gr.

— — Ehrenbund der Jünglinge u. Jungfrauen in Kirschenthal. Eine Erzählung z. Belehrung über der hohen Werth der keuschen Jünglingschaft und der jungfräulichen Ehre; nebst Anweisungen, diese aufrecht und unversehrt zu erhalten. Ein Christenlehr- und Prüfungsgeschenk. 12. 1832. 12 kr. od. 3 gr.

— — wähle gut, so hast du's gut! oder die glücklichen Eheleute. Eine Familiengeschichte zur Belehrung und Erbauung geschrieben und allen guten Menschen erzählt. 12. 1831. 12 kr. od. 3 gr.

— — kleine Hauslegende oder Beispiele aus dem Leben der Heiligen mit sittlichen Anwendungen zur Stärkung u. Bekräftigung im christkatholischen Glauben, besonders für die Jugend. Ein Christenlehr- u. Prüfungsgeschenk. Mit e. Legende v. Chr. Schmid zur Erklärung des Titelkupf. 8. 1832. 27 kr. od. 7 gr.

— — unrecht Gut thut nicht gut, oder: Was der Segen Gottes in das Haus bringt. Eine lehrreiche Erzählung mit einem Vor- u. Nachworte z. Beherzigung des siebenten göttl. Gebothes. Ein Christenlehr- und Prüfungsgeschenk. 12. 1832. 12 kr. od. 3 gr.

Rosa von Tannenburg. Eine Geschichte des Alterthums, f. Eltern u. Kinder erzählt v. dem Verf. der Genovefa. 3te verb. Aufl. Mit 1 Titelk. 8. 1830. 30 kr. od. 8 gr. geb. 36 kr. od. 10 gr.

Sailer, J. M., Homilien auf alle Sonn- u. Festtage des Kirchenjahres. 2 Bde. 8. 1819. 4 fl. od. 2 Thlr. 16 gr.

— — der christl. Monat d. i. Betrachtungen u. Gebethe a. jeden Tag d. Monats. Mit 1 schön. Titelk. 8. 1826. Ausg. a. weißem Druckpap. 1 fl. 24 kr. od. 20 gr. a. Schreibp. 2 fl. od. 1 Thlr. 4 gr. a. Velindruckp. 2 fl. 24 kr. od. 1 Thlr. 8 gr. auf Velinschreibp. 2 fl. 42 kr. od. 1 Thlr. 12 gr.

— — P. V. Zimmer's kurzgefaßte Biographie u. ausführliche Darstellung seiner Wissenschaft. Mit d. Bildnisse Zimmers. gr. 8. 1822. 1 fl. od. 16 gr.

Schenkl, P. M. de, institutiones juris ecclesiastici communis, et territoriis confoederationis Germanicae, imprimis Bavariae ac Borussiae regnis particulariter accom-

modatae. II Partes. Editio; computatis alienis, decima, secundum recentissimum rerum ecclesiasticarum statum procurata, emendata et valde adaucta a Dr. J. Scheill. 8. maj. 1830. 6 fl. 30 kr. od. 4 Thlr. 8 gr.

Schneid, F. N., die Osterkommunion der Erwachsenen u. die erste Kommunion der Kinder in Gebeten u. Vorträgen, nebst Anweisung diese heil. Handlung recht begehen zu können. Ein Denkblatt f. kathol. Pfarrgemeinden u. fromme Kinder, die z. ersten Male zu Gottes Tisch gehen. Mit 1 Kupf. 8. 1832. 10 kr. od. 3 gr. sauber geb. 15 kr. od. 4½ gr.

— — gemeinschaftliche Seelenandacht zwischen Priester und Volk, vorzügl. f. den Vorabend u. den Tag Allerseelen. Zur Erbauung christl. Gemeinden herausg. nach K. Nacks Andacht f. Verstorbene. Mit 1 Musikbeil. gr. 8. 1832. 10 kr. od. 3 gr. sauber geb. 16 kr. od. 4½ gr.

— — goldenes Alphabet religiös sittlicher Aussprüche frommer und heil. Männer z Erbauung f. Jedermann, nebst einer Reihe lehrreicher Erzählungen u. kurzer Gespräche f. die liebe Jugend u. auch f. Erwachsene. Theils gesammelt, theils verfaßt. Mit 1 Titelk. 8. 1832. 24 kr. od. 6 gr.

— — die arme Hirtenfamilie. Eine lehrreiche Geschichte allen Eltern, Kindern und Dienstboten erzählt. 12. 1832. 12 kr. od. 3 gr.

Socher, Dr., über die Ehescheidung in kathol. Staaten. gr. 8. 1810. 1 fl. 12 kr. od. 16 gr.

Staudenraus, A., das heil. Land. Oder: Beschreibung der merkwürd. Orte des heil. Landes u. der Stadt Jerusalem; nebst einer Geschichte des Leidens u. Sterbens unsers Herrn und Erlösers Jesus Christus nach den vier Evangelisten, und der Geschichte der Zerstörung Jerusalems. Eine lehrreiche Darstellung zur Belehrung u. Erbauung sowohl für die Jugend als auch Erwachsene. Mit 1 Titelkupf. gr. 12. 1832. 18 kr. od. 5 gr.

Thoni, R. E., neue Festpredigten. gr. 8. 2 fl. 15 kr. od. 1 Thlr. 12 gr.

Weihnachtsabend, der. Eine Erzählung zum Weihnachtsgeschenke für Kinder, v. dem Verf. der Ostereyer. 12. 1825. 15 kr. geb. 18 kr. gr. 12. 18 kr. od. 4 gr. geb. 21 kr. oder 5 gr.

Wie Heinrich von Eichenfels zur Erkenntniß Gottes kam. Eine Erzählung f. Kinder u. Kinderfreunde, v. dem Verfasser der Ostereyer. 2te Aufl. 12. 1828. 9 kr. geb. 12 kr. gr. 12. 12 kr. od. 3 gr. geb. 15 kr. od. 4 gr.

Wiest, P. St., institutiones theologiae dogmat. in us. acad. II Tomi. Ed III. 8 maj. 1824. 4 fl. 45 kr. od. 3 Th. 4 gr.

Zappe, J. R., der lehr- u. thatenreiche Wandel des Welterlösers. In unterrichtenden u. erbaulichen Erzählungen a. den heil. Evangelien 2te verb. Aufl. Mit 40 schönen Kupf. gr. 8. 1832. 1 fl. 30 kr. od. 22 gr. M. 1 Titelk. 30 kr. od. 8 gr.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google